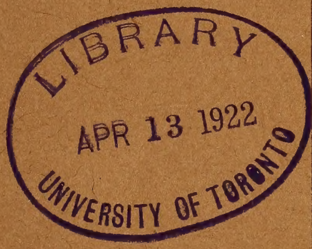


DE THEOLOGIE VAN F. H. R. VON FRANK
(DE ERLANGER THEOLOGIE)



DOOR N. A. BRUINING

ERRATA.

Bldz. 28 regel 1 v. b.	staat	sluit niet in, lees: sluit niet volstrekt uit.
„ 44 „ 9 v. b.	„	ons, lees: om.
„ 51 „ 8 v. o.	„	het wonder, lees: van het wonder.
„ 67 „ 2 v. o.	„	op het subject, lees: in het subject.
„ 77 „ 4 v. o.	„	in, lees: en.
„ 79 (noot) regel 3 v. b.	„	vernietigd, lees: wordt vernietigd.
„ 86 regel 18 v. b.	„	is het groote, lees: in het groote.
Ibidem „ 7 v. o.	„	één-persoonlijk, lees: éene persoonlijke.
Bldz. 114 „ 20 v. b.	„	zijn het, lees: zijn.
„ 119 „ 14 v. b.	„	geloofsgedeelten, lees: geloofsgedachten.

Kleinere, niet rechtstreeks zinstorende fouten, daaronder ook begrepen de verwisseling van de aanteekeningen op bldz. 25, gelieve de lezer welwillend over het hoofd te zien.

DE THEOLOGIE VAN F. H. R. VON FRANK

(DE ERLANGER THEOLOGIE)

DE THEOLOGIE VAN F. H. R. VON FRANK

(DE ERLANGER THEOLOGIE)

ACADEMISCH PROEFSCHRIFT TER VERKRIJGING VAN DEN GRAAD VAN DOCTOR IN DE GODGELEERDHEID AAN DE UNIVERSITEIT VAN AMSTERDAM, OP GEZAG VAN DEN RECTOR-MAGNIFICUS Dr E. VERSCHAFFELT, HOOGLEERAAR IN DE FACULTEIT DER WIS- EN NATUURKUNDE, VOOR DE FACULTEIT TE VERDEDIGEN OP VRIJDAG 26 MEI, DES NAMIDDAGS TE 4 UUR,

DOOR

NICOLETTE ADRIANA BRUINING

GEBOREN TE OTERLEEK

A. H. KRUYT — UITGEVER — AMSTERDAM 1916

AAN MIJN VADER EN MIJNE MOEDER

Aan het einde van mijn academische studie gekomen, maak ik met vreugde van de hier geboden gelegenheid gebruik, om aan hen, die tot mijn wetenschappelijke vorming hebben bijgedragen, mijn dank te betuigen.

In het bijzonder is het mij een behoefte de erkentelijkheid uit te spreken, die ik gevoel jegens U, Hooggeleerde De Bussy, Völter, Elhorst, zoowel voor het van U genoten onderwijs, als voor al wat ik buiten de college-uren van U heb mogen ontvangen.

Met dankbaarheid gedenk ik ook, wat wijlen Professor Cramer voor mij is geweest.

Ook U heb ik hier te danken, Hooggeleerde Obbink, die inmiddels naar Utrecht zijt vertrokken, en U, Hooggeleerde Van Bakel, voor wat ik geleerd heb op Uwe colleges, die ik een korten tijd heb gevolgd.

De dankbaarheid, die ik jegens U gevoel, mijn Vader en Promotor, wil ik zelfs niet trachten hier te beschrijven. Ik weet, dat Gij geen openlijken dank van mij begeert.

INHOUD

INLEIDING.

Met den overgang der Frankische hertogdommen in 1810 kwam ook Erlangen, met de in 1743 aldaar gestichte universiteit, aan Beieren. Het is geen wonder, dat de protestantsche theologische faculteit dezer universiteit, die in dit overwegend katholieke land een eigenaardige plaats innam, weldra een der brandpunten werd van de kerkelijk-luthersche beweging, die in het begin der 19de eeuw als reactie tegenover de Union alom in Duitschland opkwam.

De man, die hiertoe den stoot gaf, was Gottlieb Christoph Adolf (von) Harless, die, na zelf in Erlangen gestudeerd te hebben, daar in 1828 privaatdocent, in 1836 professor werd. [1])

De richting, waarin hij werkte, komt duidelijk uit in het programma van het door hem opgerichte *„Zeitschrift für Protestantismus und Kirche"*, waarin hij o. m. verklaart: „wir (befinden

---

1) Als een der voornaamste kerkelijke persoonlijkheden in Beieren werd hij tegen zijn wil in 1840 tot „Abgeordneter" in de „Ständekammer" gekozen, met het bepaalde doel om de door het ministerie Abel gekrenkte rechten der protestanten te vertegenwoordigen. Moedig trad hij als leider der oppositie op, tot hij in 1845 door Abel als „Konsistorialrat" naar Bayreuth verplaatst werd en zoo zijn academische loopbaan werd afgesneden.

In hetzelfde jaar echter werd hij tot professor in de theologie in Leipzig benoemd. Deze benoeming volgde hij in de gegeven omstandigheden met vreugde op en hier bereikte hij het hoogtepunt van zijn werkzaamheid. In 1850 vertrok hij naar Dresden als „Oberhofprediger, vortragender Rat im Kultusministerium und Vizepräsident des Landeskonsistoriums". En toch kon dit alles hem niet blijvend aan Saksen binden. Want toen koning Max II van Beieren, wiens vertrouwen hij in zijn strijd tegen Abel had gewonnen, hem terugriep, gaf hij aan deze roepstem gehoor, en werkte dan sinds 1852 opnieuw in Beieren, nu als „Präsident des Oberkonsistoriums".

uns) in unserm Streben in entschiedensten Gegensatz zu einer Kirche, die nichts von Protestantismus und zu einem Protestantismus, der nichts von der Kirche wissen will."

Het eigenaardig karakter zijner theologie teekent zich af in de woorden uit zijne autobiographie: „Ich kann die Ueberraschung und Rührung nicht beschreiben, mit welcher ich fand dass deren Inhalt dem konform sei, wessen ich aus Erfahrung des Glaubens gewiss geworden war." Hierin openbaart zich reeds de kenmerkende richting der „Erlanger" theologie, al wordt Harless zelf nog niet tot de Erlangers in engeren zin gerekend.

Ditzelfde geldt van zijn geestverwant Gottfried Thomasius, van 1842—1875 professor in de dogmatiek te Erlangen, een leerling van Schleiermacher, wiens invloed ook duidelijk in Thomasius' theologische richting merkbaar is.

Ook in Thomasius doet reeds het grondbeginsel der Erlanger theologie scherp zich gelden, gelijk o. a. blijkt uit zijne verklaring: „Dass ich mit meiner Theologie, nicht sowohl auf als in dem Bekenntniss meiner Kirche stehe und mich an dasselbe mit meiner Theologie für gebunden achte, darum, *weil ich in dem Bekenntniss meiner Kirche den Ausdruck meines persönlichen Glaubens mit Dank und Freude erkenne....*" En scherper blijkt dit misschien nog uit de woorden: „Frei von innen aus sind wir Lutheraner geworden, *es befand sich dass unser christlicher Heilsglaube eben der lutherische war*, wie ja auch in der That die lutherische Kirche nicht anderes ist und sein will als die Zeugin der einen christlichen Wahrheit."

Als de eigenlijke stichter der Erlanger school, die dan ook wel zijn naam draagt, geldt in den regel Johann Christian Konrad (von) Hofmann. Hofmann, van 1827—1829 student te Erlangen, heeft het grooter deel van zijn studietijd aan de universiteit te Berlijn doorgebracht. Hier gevoelde hij zich weinig

tot Schleiermacher en tot Hegel, maar evenmin tot Hengstenberg aangetrokken. Meer werd hij geboeid door Leopold von Ranke, wiens hooge waardeering van het christendom als historisch verschijnsel grooten indruk op hem maakte, en wiens onderwijs aan zijne theologische studie eene eigenaardige richting gaf.[1])

Hofmann heeft zijne theologie uiteengezet in twee hoofdwerken: *Weissagung und Erfülling im alten und neuen Testamente* (1841) en *Wesen und Gesetz des Schriftbeweises* (3 Bde, 1851-55). In het eerste beproeft hij te geven wat hij noemt: „eine Neubegründung der Schriftautorität". Hij wendt zich hier tegen twee z.i. gelijkelijk onjuiste opvattingen van de profetie: tegen die der rationalisten, die aan de profetie geheel haar bovennatuurlijk karakter ontnemen door er in te zien niet een weten van de toekomst, maar enkel een „vorherahnen", en tegen die van mannen als Hengstenberg, die van de profetieën maken op zich zelf staande bovennatuurlijke ingevingen. Tegenover deze stelt hij: In de profetie openbaart zich eene bovennatuurlijke werkelijkheid, die in haar geheel op Christus is aangelegd en in Hem haar doel en hare vervulling vindt. Dit is eene hoogere orde van gebeuren, waarin, evenals in alle natuurlijk gebeuren, verleden, heden en toekomst logisch uit elkaar volgen, dus in het heden altijd de toekomst ligt opgesloten. Maar zoo is ieder woord, dat van die geestelijke werkelijkheid getuigt, een *profetisch* woord, dat de toekomst ontsluiert. „Wir dürfen," zegt hij, „im alten Testamente keine Erzeugnisse der Inspiration in Thaten oder Worten voraussetzen, welche den Mutterschoss verleugneten dem sie entsprungen sind: sondern göttliche Fürsicht hat die Einflüsse auf Fortbildung und Umbildung israelitischer Volkseigenthümlichkeit immer so geordnet, dass unter ihnen eine

---

1) Als student heeft hij zelfs een tijdlang sterke neiging gevoeld om zich geheel aan de geschiedenis te wijden.

Gestalt derselben entstand aus welcher eine That oder ein Wort weissagender Geschichte dem jedesmaligen Punkte derselben entsprechend durch Wirkung des Geistes zutage gebracht werden könnte."

Hierin vindt nu zijn grond, wat wel de meest in 't oog vallende eigenaardigheid van Hofmann's theologie is: de stelling, dat den wedergeborene in zijne geestelijke ervaring het geheel der heilswaarheden gegeven is, zoodat hij die daaruit als 't ware kan aflezen: den eeuwigen God, Christus den Godmensch, diens leven op aarde, ja, zelfs alle gebeurtenissen en personen der Oud-Testamentische heilsgeschiedenis, die Christus en diens komst voorbereiden.

Aan dit eerste sluit zich nauw het zooeven genoemde tweede groote werk *Wesen und Gesetz des Schriftbeweises* aan. Hier strijdt Hofmann tegen de oude methode om dogmatische waarheden te bewijzen uit de zg. loci classici, uit het verband gerukte plaatsen der heilige schrift. De heilige schrift is hem oorkonde van de heilsgeschiedenis, en aan deze laatste heeft de dogmaticus zijne subjectieve geloofservaring te toetsen. Dus moet de heilige schrift *in haar geheel* toetssteen voor de dogmatiek zijn.

Op deze wijze trachtte Hofmann in het licht te stellen, dat bij de behandeling der heilige schrift de historische beschouwingswijze aan het openbaringskarakter geen afbreuk doet en omgekeerd: dat het geloof aan openbaring de gedachte aan historische ontwikkeling niet uitsluit. Integendeel, openbaring en historische ontwikkeling zijn volgens hem correlaten.

De grondgedachten van Hofmann zijn overgenomen en dan zelfstandig uitgewerkt door Frank. Deze is daardoor geworden de groote dogmaticus der Erlanger richting. Zijn stelsel stel ik mij voor hier in zijne kenmerkende trekken te ontwikkelen.

Franz Hermann Reinhold (von) Frank, 25 Maart 1827 in Altenburg geboren, ging in 1845 als student in de theologie naar Leipzig. Van

huis uit rationalist, bekeerde hij zich hier tot het lutheranisme. Na zijne verplichte theologische examens te hebben afgelegd, wijdde hij zich nog drie jaren aan de studie der nieuwere philosophie en der oude protestantsche dogmatiek. In 1850 werd hij doctor in de philosophie, in 1851 „Licentiat" in de theologie, in 1853 werd hij „Professor für Religion" aan het gymnasium te Altenburg, in 1857 buitengewoon, in 1858 gewoon hoogleeraar in de kerkgeschiedenis en de systematische theologie aan de universiteit van Erlangen, waar hij in 1875 Thomasius in diens vakken opvolgde. Dit ambt bekleedde hij tot zijn dood (7 Febr. 1894).

Zijn eerste groote werk is *Die Theologie der Concordienformel* (4 Tle, Erlangen 1858—'64), waarin hij een uitvoerige historische beschouwing geeft van de Formula Concordiae.

Hierop is zijn eigenlijk hoofdwerk gevolgd: het *System der Christlichen Gewissheit* (2 Bde, 1e Aufl. 1870/3, 2e Aufl. 1884). Hierin geeft hij aan, op welken grondslag de gansche systematische theologie moet worden gebouwd. Deze grondslag is volgens hem de christelijke geloofservaring.

Aan het *System der Christlichen Gewissheit* sluit aan het *System der Christlichen Wahrheit* (2 Bde, 1e Aufl. 1878—'80, 3e Aufl. 1894), waarin hij den inhoud van het christelijk geloof in bijzonderheden uiteenzet.[1]) Als derde groote werk behoort hierbij het *System der Christlichen Ethik* (2 Bde 1884). Voorts heeft hij een aantal kortere artikelen en geschriften gegeven, waaronder een der belangrijkste *Die Kirchliche Bedeutung der Theologie A Ritschls* (1888) is. Na zijn dood zijn door Grützmacher bewerkte dictaten van hem uitgegeven onder den titel *Geschichte und Kritik der neueren Theologie* (Leipzig 1894, 3e Aufl. 1898).

---

1) De verhouding tusschen *Gewissheit* en *Wahrheit* is niet deze, dat de *Gewissheit* de „pars formalis", de *Wahrheit* de „pars materialis" van de dogmatiek behandelt; ook de *Gewissheit* heeft tot inhoud het materiëele deel, maar dit in zijne beginselen, zóó als het uit den gestelden psychischen grondslag onmiddellijk is af te leiden.

HOOFDSTUK I.

Frank's Kennisleer.

---

§ 1. De natuurlijke verzekerdheid.

In zijne kennisleer gaat Frank uit van de gedachte, die sedert Kant algemeen erkende waarheid geworden is: wij hebben geen ervaring van de dingen zooals ze zijn, maar, doordat ze tot ons komen door ons eigenaardig ingericht kenapparaat, nemen we ze gemodifiëerd waar; wij kennen alleen „das Ding für uns" niet „das Ding an sich".

Maar al kan nu van het oude naïeve realisme geen sprake meer zijn, de conclusies, die de idealist en de positivist hieruit trekken, zijn, meent Frank, onjuist. [1])

De meening van den eerste: „Het subject poneert zelf het object, het object bestaat dus niet „an sich", zoowel als de stelling van den laatste: „Het subject kent dit enkel als de onbekende x, die het gedwongen is achter de verschijningen te veronderstellen," m.a.w. het weet niets van het zóó-zijn van het object „an sich", stuiten reeds af op het feit, dat het subject

---

1) In den 1[sten] druk van zijne *Gewissheit* had Frank zich hierover niet zeer duidelijk en beslist uitgedrukt, zoodat sommige zijner critici hun twijfel er over uitspraken of de objecten der waarneming voor Frank wel meer dan subjectieve realiteit bezaten (Knittel. *Th. Litt. Blatt* 1871 S. 402; Leonh. Stähelin. *Zeitschr. f. luth. Th. u. K.* 1873 S. 201). In zijn 2[den] druk heeft hij dit toegelicht en duidelijk doen uitkomen, hoe hij tegenover deze vragen staat.

niet *vrij* is in het poneeren van het object. Niet alleen staat het niet aan het subject of het al of niet het object zal stellen, maar is het gedwongen het object te stellen en daaraan een eigen bestaan toe te kennen: ook de wijze, waarop het het object stelt, is niet willekeurig. Het subject moet het object zóó stellen als het dit doet. [1])

Intusschen, om dit reeds terstond hier op te merken, het is niet op grond van deze overwegingen, dat Frank positivisme en idealisme afwijst: zijn hoofdbezwaar tegen deze beide richtingen vloeit voort uit het feit, dat hij, zooals we later zullen zien, uitgaat van het *christelijk bewustzijn*. Voor den christen toch staat, volgens hem, krachtens zijn geloof, krachtens al wat hem tot christen maakt, de objectieve realiteit allereerst van de geestelijke wereld waarin hij leeft, en daarmee tegelijk die van de physische wereld vast. Het christelijk bewustzijn stemt hierin overeen met het naïef natuurlijk bewustzijn.

Staat aldus, volgens Frank, het *bestaan* van de objectieve wereld vast, de vraag wordt nu, *hoe de objecten zich aan het subject doen kennen.*

Ervaring, merkt hij daaromtrent op, dit ligt in het boven gezegde reeds opgesloten, is gevolg van *wisselwerking*. Het subject neemt de van het object ontvangen indrukken niet bloot passief op: het reageert daarop op eene door zijn

---

1) „Die Gewissheit ist mit nichten bloss die, dass das Subject der Unmöglichkeit inne wird sich selbst zu setzen und insofern von der Schranke des Nicht-ich bedingt wird, sondern zugleich die, dass es sich genöthigt weiss, das Object *so und nicht anders* zu setzen, dass die Beschaffenheit, die Mannigfaltigkeit u.s.w. des Objectes sich ihm als gegebene aufdrängt" (*Gewissheit* I 61). Zelfs de idealist moet, waar hij spreekt van de ervaring en de verzekerdheid, die het subject van het object bezit, gelijk Helmholz het uitdrukt (*Die Thatsachen der Wahrnehmung* S. 35) doen, alsob die von der realistischen Hypothese angenommene Welt den stofflichen Dinge wirklich bestehe."

eigen-aard bepaalde wijze.[1]) Dit wijst op een eigenaardige verhouding tusschen subject en object, die we homogeneïteit (Gleichartigkeit) kunnen noemen. Immers, willen we het zóó-zijn van de objecten voor onze aanschouwing niet met de idealisten voor volstrekt subjectief verklaren, dan moeten we ook van de geestelijke werkzaamheid, die het tot stand komen der ervaring bepaalt, aannemen, dat daaraan iets in het object correspondeert. En zoo komt hij tot de stelling: de „ideeën" — hiermede bedoelt Frank blijkens den samenhang in de eerste plaats de kategorieën van Kant — zijn niet enkel subjectief; hieraan correspondeeren normen in de objectieve wereld; of omgekeerd: *de in de objectieve wereld heerschende wetten, normen en ideeën zijn conform aan de wetten, normen en ideeën in het subject.*

Hierin ligt dan de grond waarom het kind, ook reeds voordat het bewustzijnsleven ontwaakt, indrukken van de objecten opneemt en deze bewerkt en ordent. Dit geschiedt in hem onbewust, krachtens de homogeneïteit die tusschen zijn innerlijk zijn en de buitenwereld bestaat.

---

1) Dat het subject actief reageert op indrukken, die het van het object ontvangt, blijkt, wijst Frank aan, hieruit, dat éénzelfde feit door verschillende subjecten, ja zelfs dikwijls door hetzelfde subject onder verschillende omstandigheden verschillend wordt waargenomen. Nog sterker uit het feit, dat er dingen binnen ons gezichtsveld liggen, die wij niet zien, dat er geluiden zijn, die wij niet hooren, terwijl andere, die niet sterker zijn, wel door ons worden vernomen, zoodat we dus zouden kunnen zeggen, dat het subject *kiest* uit de verschillende werkingen, die van het object tot hem komen. En ten slotte: het subject *bewerkt* de indrukken, die het van het object ontvangt. Immers het staat op physiologische gronden vast, dat de beelden, die we zien, zijn zóóals we ze zien, ten gevolge van een optisch proces, dat afhangt van de organisatie van ons oog. Zoo komt metterdaad ook de allereenvoudigste schijnbaar zuiver zintuigelijke waarneming slechts tot stand ten gevolge van eene innerlijke werkzaamheid van het subject. We nemen bv. van een object oorspronkelijk slechts twee dimensies, de horizontale en de vertikale waar, het zien van de derde dimensie is het resultaat van een eigenaardig geestelijk proces.

Tot die bewerking nu behoort mede *het samenvatten van afzonderlijke indrukken tot algemeene oordeelen.* Maar zoo ligt in de zooeven genoemde stelling opgesloten, dat het soortbegrip niet is eene abstractie, waaronder het subject de afzonderlijke objecten samenvat, maar eene objectieve realiteit, die de afzonderlijke objecten in zich besluit. [1])

Het kennen, gaat Frank nu verder, bepaalt zich niet tot de tot dusverre besproken bewerking van het waarnemingsmateriaal. Het *vangt aan* met het in begrip brengen van het waargenomene, maar maakt zich dan van het object los en gaat de begrippen bewerken en combineeren. Zelfs kan het op de ervaring vooruitloopen. Volgens wetten in het subject, die op grond van de homogeneïteit ook in de objectieve wereld moeten geacht worden te heerschen, trekt het subject conclusies en bepaalt het a priori, wat het in een bepaald geval zal ervaren. Trouwens, ook reeds ten opzichte van datgene, waarvan de kennis geheel op waarneming schijnt te berusten, moet het subject steeds boven deze uitgaan, immers ontbrekende momenten daarin aanvullen. Metterdaad neemt het slechts weinig waar van al wat het, daar het aanvullen veelal volkomen onbewust geschiedt, meent waar te nemen.

Aan iedere uit waarneming zich ontwikkelende voorstelling, en eveneens aan het kennen, dat boven de voorstellingen uitgaat,

---

1) Hiermee wijst Frank het nominalisme af. Hij zegt daaromtrent: „Wir dürfen ohne Zweifel annehmen, dass das Genus gar nicht bloss eine nachträglich von dem Subject vollzogene Abstraction aus den Einzeldingen, sondern eine objectiv bestehende, die Einzeldinge befassende, sie in Form schöpferischer Idee aus sich heraussetzende Realität ist" . . . „Wer die schöpferische Idee nur als Abstractum kennt, als „Erinnerungsbild vieler in der Mehrzahl ähnlicher, also gleichartiger, Dinge," wer nominalistischer Weise die Wirklichkeit und Wahrheit nur in diesen Einzeldingen sucht, in dessen Seele ist nie das leibhafte Bild einer künstlerischen Idee hineingefallen" (*Gewissheit* I 73).

doordat op grond van de causaliteitswet en volgens mathematische en logische normen conclusies worden getrokken, paart zich nu *verzekerdheid.*

Frank definiëert verzekerdheid als „das Innewerden der Uebereinstimmung des Seins mit dem Begriff, oder der Erfahrung mit der Erkenntniss" [1]), m. a. w. als de overtuiging, dat het begrip — de voorstelling — aan de waarneming en deze zelve aan het waargenomene beantwoordt.

Volgens sommigen nu is deze verzekerdheid in laatster instantie het product van een aan de waarneming aanknoopend denkproces. Zoo stelt Windelband het geheel van eens menschen kennen voor als een systeem van gedachten, die van verschillende punten uit zich ontwikkelen, en dan elkaar wederkeerig steunen en dragen, in dier voege, dat verzekerdheid ten opzichte van elk op zich zelf afhangt hiervan of zij zich volkomen voegt in het geheel. [2]) En ook Wundt verklaart: „das letzte Kriterium der Gewissheit ist ein logisches". [3]) Objectief zeker zijn nl. volgens dezen die ervaringen, die door voortgaande correctie van de waarneming niet meer uitgezuiverd kunnen worden; of nu waarnemingen op den duur zoodanige correctie weerstand zullen bieden, dit kan slechts uitgemaakt worden door een denkproces. Dit laatste moet dan echter, zooals hij toegeeft, weer op waarnemingen steunen.

Maar, merkt Frank op, hierin ligt toch opgesloten, dat bij het ontstaan van verzekerdheid de *feiten* de hoofdrol spelen; feiten wel te verstaan in den zin van onmiddellijke gegevens van waarneming. [4]) En dit is ook, betoogt hij, werkelijk het geval. Voor het tot stand komen van verzekerdheid is de *waarneming*

---

1) *Gewissheit* I 76.

2) Windelband, *Präludien* 1884 S. 180.

3) Wundt, *Erkenntnisslehre* S. 335.

4) Als voorbeelden van feiten in den hier bedoelden zin noemt Frank o.a. kleuren, die we zien, tonen, die we hooren, noemt hij ook de voorstelling van op- en

van primaire, de *samenhang* van secundaire beteekenis. Wel hebben we bij de verzekerdheid niet te doen met op zich zelf staande waarnemingen; onze ervaring vormt een geheel, zoodat steeds verschillende waarnemingen gecombineerd worden; daardoor ligt in verzekerdheid ook een logisch moment, daar het nl. een logische onmogelijkheid is twee feiten, die elkaar uitsluiten, tegelijk aan te nemen. Maar hierbij openbaart zich dan toch ondubbelzinnig, dat de feiten den doorslag geven.[1]) Want als een nieuwe waarneming strijdt met eene reeds bestaande, gaan we allereerst zoeken of niet de tegenstrijdigheid een gevolg is van onze *verklaring* van de waarnemingsfeiten en trachten we deze zóó te verklaren, dat ze in overeenstemming met elkaar zijn. Gelukt dit, dan is onze verzekerdheid volkomen („vollendet"). Zoolang het niet gelukt, blijven we onrustig en zoekende, maar ook al zien we de overeenstemming niet, dit heft onze verzekerdheid omtrent de waarnemingsfeiten op zich zelve niet op.

En hiermede stemt ook overeen wat we omtrent dwalende verzekerdheid kunnen constateeren. Verzekerdheid kan, volgens de gegeven definitie, ten gevolge van verschillende oorzaken dwalen: 1° kan de waarneming onjuist of gebrekkig zijn; 2° kan de waarneming op niet juiste wijze tot kennis zijn verwerkt. Beide gevallen, afzonderlijk of gecombineerd, doen zich dan ook telkens voor. Zoodra nu echter deze fouten zijn ingezien, houdt de verzekerdheid op. Maar ook alléén dan, m. a. w. alléén wanneer het subject tot het inzicht is gekomen, dat de waarneming *verkeerd*, d.i. geen werkelijke waarneming was, of *verkeerd gebruikt* werd.

Nu kent echter het subject niet alleen objecten, het kent ook

---

ondergaan van de zon. Deze feiten blijven bestaan, onverschillig hoe we ze verklaren. Als we kleuren tot aether-, tonen tot luchtgolvingen reduceeren, corrigeeren we daarmee de feiten niet, maar verklaren we het ontstaan er van. En ook als we tot het inzicht komen, dat niet de zon om de aarde draait, maar de aarde om de zon, blijft het feit van den zonsopgang voor ons hetzelfde.

1) Dit is, wat Frank noemt, „die Präponderanz der Thatsachen" (*Gewissheit* S. 79).

andere subjecten. Eerst stelt het deze met de objecten op ééne lijn, maar al spoedig maakt het onderscheid en vat het zich zelf met deze subjecten onder ééne genereele eenheid samen.[1]) Het gevoelt zich lid van een organisme van subjecten, een menschheidsorganisme, en op grond hiervan worden het leven, de ervaring, het kennen, de verzekerdheid van de andere subjecten tot op zekere hoogte voor hem eigen leven, ervaring, kennen en verzekerdheid. Want op grond van deze genereele eenheid is het overtuigd, dat de verhouding tusschen deze andere subjecten en het object gelijk is aan de verhouding tusschen zich zelf en het object. Daarom „gelooft" het de ervaring van de andere subjecten en neemt deze over.

Intusschen, hierbij geldt ééne voorwaarde: de subjecten, wier verzekerdheid we overnemen, moeten „betrouwbaar" zijn. Dit wil niet enkel zeggen, dat het subject niet willens en wetens voor de waarheid zich doof moet houden, willens en wetens de gegevens der waarneming valsch interpreteeren, maar ook, dat het niet onjuist of gebrekkig moet waarnemen, of onwillekeurig en onbewust zijne waarnemingen onjuist verwerken.

De natuurlijk-zedelijke verzekerdheid. Als eigenaardig onderdeel van het natuurlijke, in den zin van algemeen menschelijke, kennen noemt Frank het erkennen van voor het leven geldende normen. Dit *zedelijke* kennen is volgens hem met het natuurlijke van denzelfden aard. Evenals dit heeft het zijn grond in ervaring van iets objectiefs. Het subject brengt niet uit zich zelf de zedelijke normen voort, ook hier hebben wij te doen met het resultaat van wisselwerking tusschen eene op den mensch werkende objectieve macht en eigenaardig daarop aangelegde organen van den mensch. „Gleichwie das natürliche Ohr darauf ange-

---

1) Hier openbaart zich sterk Frank's realisme, waar hij spreekt van de algemeene „Idee", die aan de individuen ten grondslag ligt, de „menschheidsidee".

legt ist", zoo beschrijft Frank het zedelijk orgaan in den mensch, „die Schallwellen als Töne zu empfinden, indem die von aussen andringende Schwingung sich fortsetzt in die hiefür vorhandenen Organe, so ist auch das Organ der sittlichen Wahrnehmung des Mensches nicht durch sich selbst productiv, sondern wird der sittlichen Idee erst inne vermöge des Rapportes, in welchen die sittlichen Mächte zu ihm treten, bildet gewissermassen die Resonanz, kraft deren die sittlichen Schwingungen von dem Gebiete der objectiven Realitäten her in dem Subject wiedertönen." [1])

Aan deze principiëele gelijkheid paren zich dan echter eigenaardige verschillen. De zedelijke verzekerdheid kenmerkt zich in onderscheiding van de zinnelijke door grootere vastheid. Een mensch kan twijfelen aan de realiteit der objecten, die hij met het lichamelijk oog ziet en met het physisch oor hoort, hij kan niet twijfelen aan de realiteit van de zedelijke wereld, waarvan hij het bestaan eenmaal heeft ervaren. Dat de verzekerdheid hier sterker is, is niet een gevolg hiervan, dat de zedelijke idee a priori in het subject wordt gevormd, maar hiervan, dat er bij de zedelijke waarneming een grootere onmiddellijkheid bestaat, en tevens hiervan, dat er een nauwere samenhang is tusschen de zedelijke wereld en de persoonlijkheid van het subject. Voor den waarnemenden persoon immers doet het er weinig toe of het physisch object, dat hij ziet, zóó of anders is als hij het ziet. Daarentegen hangt er voor de persoonlijkheid alles van af, of het zedelijk goed, dat zich aan haar als realiteit doet kennen en de zedelijke eisch, die zij als een reëele eisch ervaart, in werkelijkheid bestaan of niet. Want hiermee zou metterdaad de diepste basis en het hoogste doel van haar leven verloren gaan.

Naast deze eerste eigenaardigheid van de zedelijke verzekerd-

---

1) *Gewissheit* I 105.

heid staat als tweede deze, dat deze verzekerdheid ondanks hare vastheid geenszins het karakter van algemeenheid en noodwendigheid in zich draagt. Heeft ook reeds bij de zinnelijke waarneming de wil van het subject macht over de werking van het orgaan, in zooverre een mensch het in zijne macht heeft, op geluiden bv. te letten en daardoor ze te hooren of zijne aandacht er van af te leiden en ze dan niet te hooren: deze macht, al is ze ook bij de zedelijke ervaring niet absoluut — immers ook hier wordt het subject zich zijns ondanks van eene zedelijke norm bewust — is hier toch veel grooter, gelijk terstond blijkt uit de groote verschillen tusschen de zedelijke indrukken en zedelijke ervaringen van de verschillende individuen. Dit heeft zijn grond hierin, dat de physische dwang, van buiten af op het orgaan geoefend, die bij de zinnelijke waarneming de macht van den wil over het orgaan in hooge mate beperkt, hier, waar het contact tusschen object en subject in zijn geheel binnen de persoonlijkheid valt, wordt gemist. Wel kan ook reeds op het gebied der zinnelijke ervaring de scherpte van het orgaan door oefening aanmerkelijk verhoogd, door verwaarloozing verzwakt worden, maar het aldus ontstaande graadverschil is veel geringer dan wat bij het zedelijk orgaan mogelijk is en feitelijk voorkomt.

Bij een zintuigelijke waarneming zijn we van te voren overtuigd, dat allen, die hetzelfde waarnemen, het ook wezenlijk op dezelfde wijze zien en hooren. Deze overtuiging bezitten we niet ten opzichte van de phaenomena der zedelijke waarneming. Alvorens we ervaring op dit gebied van iemand overnemen, moeten we weten of hij daarvoor toegankelijk is; anders spreekt hij er over als een blinde over kleuren.

Intusschen, uitdrukkelijk ontkent Frank, dat zedelijke ervaring en verzekerdheid particulier zijn, in dien zin dat de eene mensch er een orgaan voor heeft, de andere niet. Immers wij kunnen niet nalaten, merkt hij op, den mensch verantwoordelijk te stellen voor zedelijke overtredingen en hem deze als schuld toe te

rekenen. Hierin ligt opgesloten de erkenning, dat het iederen mensch mogelijk is tot zedelijke ervaring te komen, en zoo is dan, naar zijne opvatting, gebrek aan zedelijke ervaring niet een teeken, dat het orgaan er voor in den mensch niet bestaat, het bewijst eenvoudig, dat dit slechts weinig ontwikkeld is.

§ 2. De specifiek christelijke verzekerdheid.

Naast de natuurlijke verzekerdheid staat, volgens Frank, eene *specifiek christelijke* verzekerdheid. De christen nl. kent volgens hem als „wedergeborene" naast en boven de natuurlijke wereldorde, die het object der kennis van den natuurlijken mensch is, een hoogere orde van gebeuren. Een hoogere *orde;* want wat de christen als zoodanig méér kent dan de natuurlijke mensch, is niet een aantal op zich zelf staande feiten; het is een organisch geheel.

De kennis van deze bovennatuurlijke orde wordt geheel op dezelfde wijze opgebouwd als de natuurlijke. Ook datgene, waarvan de christen als zoodanig verzekerd is, is het zijne geworden ten gevolge van waarneming en ervaring, die in kennis is overgegaan. Ook hier is de ervaring het product van wisselwerking tusschen het subject en een eigenaardig object en heeft ze tot voorwaarde een zekere homogeneïteit tusschen subject en object. Dit sluit in, dat hoe hoog deze geestelijke orde ook staat boven de natuurlijke, daarin toch logica moet heerschen, aan menschelijk denken congruente logica, want zoo alleen kan de mensch ze in zich opnemen. „Auch die geoffenbarte Wahrheit, mag sie immerhin der natürlichen inadaequat sein, kann doch des Menschen Eigenthum nicht anders werden, als indem sie den Bedingungen sich unterstellt, unter denen überhaupt der Mensch Wahrheitsobjecte an zu eignen vermag, den Bedingungen menschlicher Erfahrung und menschlicher Erkenntniss." [1]) En iets verder merkt hij op: „Selbst das *Credo quia Absurdum* lässt

1) *Gewissheit* I 93.

sich nicht aussprechen, ohne dass dieses Absurde irgendwie den Bedingungen menschlicher Erkenntniss sich conformirt. Es muss Logik sein in dieser Thorheit und Absurdität, nicht bloss an sich — denn damit wäre uns nicht geholfen — sondern eine dem menschlichen Denken erreichbare, ihm irgendwie congruente Logik; es müssen die Thatsachen, wie wenig sie auch aus dem natürlichen Zusammenhange der Dinge sich erklären, irgendwie sich unterstellen dem Causalitätsgesetz.... weil sie sonst der menschlichen Erkenntniss als bloss zufällige, willkürliche, sonach als unfassbare erscheinen würde." [1])

Ook hier gaat het initiatief van de wisselwerking uit van het object, en ontstaat eerst op grond van deze inwerking van het object, werking in het subject. Zelfs schijnt het den christen aanvankelijk toe, dat het subject eenvoudig passief de indrukken van het object opneemt. Dit is een gevolg hiervan, dat de mensch hier nog sterker dan op het gebied van de natuurlijke ervaring zich bewust is, dat hij deze eigenaardige waarheid onmogelijk uit zich zelf kan voortbrengen. Maar metterdaad is de gang hier dezelfde als op natuurlijk gebied: ervaring breidt zich tot kennis uit. Ook hier rust de verzekerdheid op waargenomen feiten, zelfs hier nog sterker. Komt nl. op natuurlijk gebied de verzekerdheid eerst volkomen tot rust, wordt ze eerst „vollendete" verzekerdheid, wanneer een nieuw waargenomen feit zich voegt in het verband van de reeds bestaande, bij de christelijke verzekerdheid doet het ontbreken van den samenhang tusschen de waargenomen feiten aan de verzekerdheid niet te kort. Ook waar het onmogelijk is de *ervaren* feiten tot een afgerond geheel aan te vullen, blijft de verzekerdheid ten opzichte van deze feiten bestaan. De christen vertrouwt dan, dat waar de samenhang *nu* voor hem duister is, deze hem eenmaal openbaar zal worden, dat waar hij nu ziet „door een spiegel in eene duistere rede, hij

1) *Gewissheit* I 98.

eenmaal zal zien van aangezicht tot aangezicht." Daarom ook wordt de vastheid van de christelijke verzekerdheid niet geschokt door het feit, dat deze dikwijls met de natuurlijke in conflict komt.

Eigenaardig verschilt de specifiek christelijke ervaring van de natuurlijke hierin, dat terwijl de mensch op natuurlijk gebied het objectief bestaan van de objecten kan loochenen — positivistisch of idealistisch tegenover de objecten zich kan stellen — zonder dat de ervaring er van voor hem ophoudt, dit ten opzichte van de christelijke objecten niet mogelijk is. Verliest het subject de christelijke verzekerdheid, dan houdt ook de ervaring op. De christelijke verzekerdheid moet, gelijk Frank het uitdrukt, „God stellen als realiteit of sterven."

Een tweede verschilpunt is verder, dat de christelijke verzekerdheid *particulier* is, in dien zin, dat ze voor den natuurlijken mensch gesloten is. [1])

Wel is ook op christelijk gebied de ervaring niet beperkt tot de individueele, en weet het subject zich op ééne lijn te staan met andere, met welke het tot een organisme verbonden is en welker ervaring het overneemt, maar dit organisme is niet de menschheid in het algemeen doch de gemeenschap der geloovigen, de „Menschheit Gottes" gelijk Frank ze noemt. [2])

De ervaring nu, waarop volgens Frank deze specifiek christelijke verzekerdheid is gebouwd, is ervaring van feiten in het innerlijk geestelijk leven, die rechtstreeks en ondubbelzinnig wijzen op eene principiëele vernieuwing van het innerlijk bestaan, die het best door den term „*wedergeboorte*" wordt omschreven.

De christen nl. ervaart in zich twee willen, die voortdurend

1) Dit sluit echter, naar Frank opmerkt, niet uit, dat de natuurlijke mensch verantwoordelijk is voor zijn onmacht om christelijke ervaring op te doen. Dat dit laatste werkelijk Frank's overtuiging is, zal later blijken.

2) De uitdrukking van deze genereele ervaring vindt Frank, zooals later uitvoeriger zal worden uiteengezet, in de eerste plaats in de heilige schrift en verder in de kerkelijke geloofsbelijdenissen.

met elkaar in strijd zijn. Nu kent ook wel de natuurlijke mensch in zich eene dubbele wilsrichting, eene betere en eene slechtere, en moet hij telkens van zich zelf getuigen „video meliora proboque, deteriora sequor"; maar hierbij bestaat er tusschen beide een principiëel verschil. Bij den natuurlijken mensch is het een en hetzelfde ik, welks wil op verschillende tijden verschillend werkt. De christen daarentegen kent in zich zelf een uit zijn aard boozen wil, staande tegenover een wil ten goede, welken laatsten hij kent als behoorende tot een nieuw geestelijk ik, dat in hem tegenover het oude ik is komen te staan. *Daartegenover is komen te staan*, niet door natuurlijke ontwikkeling in hem is geworden.

Voorts gevoelt de christen het komen tot volmaking als het doel waartoe hij komen moet, als datgene waarop hij aangelegd is. Hierin ligt voor Frank opgesloten, dat dit zijn oorspronkelijke staat is. „Die christliche Gewissheit .... steht und fällt mit dem Bewusstsein, dass das mit der christlich sittlichen Umwandlung gewordene das für das Menschenwesen Normale, *ihm in höheren Sinne des Wortes Natürliche sei*, das ihm Entgegenstehende aber das Unnatürliche, seinem Wesen an sich Fremdartige, Widersprechende, es Zerstörende und mit derselben Gewissheit sonach, womit der wiedergeborene Christ an diesem seinem christlichen Lebensstande als dem normalen festhält, muss er die sittliche Habitualität seines natürlichen Ich ansehen als *etwas dem menschlichen Wesen nicht uranfänglich Innewohnendes, sondern accidentiell Ueberkommenes*, nicht mit diesem Wesen zugleich Gesetztes, sondern durch falsche Entwicklung desselben Gewordenes." [1])

De christen eindelijk, ofschoon hij zijn ouden zondigen toestand kent als eene hem drukkende noodwendigheid, waaruit hij zich zelf niet kan bevrijden, gevoelt zich daarvoor *verantwoordelijk* en er-

1) *Gewissheit* I 206. *Wahrheit* I 429 zegt hij hieromtrent: „Es würde dem christlichen Gemeinbewusstsein von der Sünde und würde zugleich allen dogmatischen Voraussetzungen von denen wir herkommen widersprechen, wollten wir

vaart dien als *schuld:* „.... das Wesentliche in der Sündenerkenntniss des Christen ist, die Nothwendigkeit und die Schuld zumal, die Unfähigkeit des natürlichen Menschen zu seiner Selbstbefreiung aus den Banden der Sünde bei fortdauernder Verantwortlichkeit." [1]) Maar tegelijk weet hij, dat hij met zijne wedergeboorte ingetreden is in een toestand van schuldvrijheid, weet hij zich „trotz der Sünde die ihm noch anklebt seiner Person nach entnommen dem früheren Stande der Heillosigheit und Schuld." [2])

Uit deze ervaringen nu is, volgens Frank, de gansche christelijke verzekerdheid af te leiden. Onmiddellijk laten zich daaruit aflezen de *immanente* geloofsobjecten, gelijk hij ze noemt, d.w.z. de in begrip gebrachte ervaringen: zonde, gebonden wil en schuld eenerzijds en anderzijds habitueele en actueele gerechtigheid, zedelijke vrijheid en hoop op volmaking. Van deze onmiddellijke gegevens klimt het denken op eenerzijds tot de *transscendente* geloofsobjecten, de buiten het subject liggende factoren der wedergeboorte, die deze hebben gewerkt; anderzijds tot wat hij noemt de *transeunte* geloofsobjecten, de eindige realiteiten, door bemiddeling waarvan de transscendente factoren op het subject werken, deze naar hunne geestelijke zijde gezien, waaronder als de voornaamste te noemen zijn: kerk, woord en sacramenten.

---

annehmen, die Natur des Menschen als solche, nach ihrer Endlichkeit oder nach ihrer Sinnlichkeit betrachtet, sei nun einmal so beschaffen dass sie in ihrer nothwendigen Auswirkung und Entwicklung nothwendig zur Entzweiung und zur Sünde gelangen müsse."

1) *Gewissheit* I 201.

2) *Gewissheit* I 213.

HOOFDSTUK II.

Frank's Stelsel.

---

§ 1. De Godsleer.

De christen weet, gelijk we boven gezien hebben, dat de wedergeboorte niet is een voortzetting van zijne natuurlijke ontwikkeling, niet geworden is door krachten, die alreeds in hem bestonden. [1])

Daarmede is gezegd, dat ze het product is van een werking, die van buiten af tot hem gekomen is. Nu kan het denken bij deze *werking* niet blijven staan. Het gaat voort tot een wezen, waarvan deze werking uitgaat [2]) en dat dus uit haar gekend kan worden. [3])

Dit wezen kent de christen dan als *absoluut*, op grond van de absolute schuld, waaronder hij na zijn ommekeer zijn vroeger natuurlijk ik besloten weet, en op grond van de absolute verplichting, die hij in zijn nieuwen staat jegens dat wezen gevoelt. Onvoorwaardelijk schuldig en verplicht toch kan men zich alleen

---

1) Hij voelt, gelijk Frank het uitdrukt, dat deze ommekeer het *tegendeel* van natuurlijke ontwikkeling is geweest, gelijk blijkt uit de bekentenis van den bekeerde: „Gij zijt mij te sterk geweest, en hebt overwonnen."

2) „(Es ist) die Erfassung eines Thatbeweises göttlicher Wirkung, insofern diese Wirkung als absolute das Ansichsein des also Wirkenden, des Absoluten involvirt" (*Wahrheit* I 117).

3) Eigenaardig vergelijkt Frank hier het kennen van God uit de wedergeboorte met het kennen van de zon uit het zonlicht om ons, door de spectraalanalyse:

gevoelen tegenover een wezen, dat van alle eindige beperking vrij is, wiens of welks aanspraken niet kunnen worden gemeten. [1])

Heeft de christen eenmaal langs dezen weg op het gebied van zijn innerlijk leven den absoluten God leeren kennen, dan ziet hij Hem ook in de wereld in haar geheel. Immers hij weet, dat tot zijne wedergeboorte allerlei omstandigheden op natuurlijk gebied hebben meegewerkt. Daaruit blijkt Gods absolute macht over de factoren van zijn natuurlijk leven en dit sluit in macht over de gansche wereld. [2])

In het feit nu, dat God absoluut, *Causa sui* is, ligt, dat Hij is: „uit Zich zelf", „door Zich zelf" en „voor Zich zelf". „Uit Zich zelf"; want Hij is niet door iets buiten Hem bestaands voortgebracht. „Door Zich zelf"; want Hij is door niets gegevens beperkt. Hij is m.a.w. de absoluut Vrije. En „voor Zich zelf", want waar geen grond is buiten Hem, kan ook geen doel buiten Hem zijn. Dit laatste is overigens voor den christen een *onmiddellijke* waarheid; hij *gevoelt* onmiddellijk, dat hij bestaat ter wille van God, en wat van hem geldt, moet ook gelden van zijne mede-

---

„Wenn es der Spectralanalyse gelungen ist, durch Beobachtung des gebrochenen Sonnenlichtes im Spectrum die chemischen Bestandtheile des Sonnenkörpers in gewissem Masse nachzuweisen, insofern das uns umleuchtende uns zum Sehen verhelfende Sonnenlicht kein anderes ist als das von der Sonne ausgestrahlte: warum sollte es widersprechend und unthunlich sein, in dem Spectrum der wiedergeborenen menschlichen Persönlichkeit zu lesen und zu erkennen, was es um die Sonne sei von welcher die dort einfallenden Strahlen herrühren?" (*Gewissheit* I 315).

1) Volgens Frank besluit de christen dus niet tot de oneindigheid Gods in tegenstelling met de eindige dingen, die hij kent: hij kent Gods absoluutheid uit zijn schuldgevoel: „Entweder ist das Schuldbewusstsein des Christen ein falsches oder es ist ein Schuldbewusstsein gegenüber dem Absoluten: „tertium non datur" (*Gewissheit* I 332).

2) „Die Einwirkung des Absoluten zur Herstellung des neuen geistlichen Ich würde nicht möglich sein, wenn der wirkende absolute Factor nicht zugleich des natürlichen Menschen, in welchem jenes zu Stande kommt mächtig wäre; und wiederum hängt der natürliche Mensch nach allen Seiten hin so zusammen mit der Welt der natürlichen Dinge überhaupt, das um seiner in der bezeichneten

schepselen; is nu God het volstrekte doel der schepping, dan is Hij ook het doel voor Zich zelf. In doel-zijn ligt, merkt Frank hierbij op, niet: streven naar iets hoogers, in dien zin, dat het absolute eerst trapsgewijze tot volkomenheid komt, eerst enkel in potentie is en zich geleidelijk ontwikkelt. „Wir werden es als Bethätigung der Absolutheit, nicht als Anstrebung und Gewinnung derselben zu erachten haben wenn Gott in seiner schlechthin freien Selbstbewegung nur in sich selbst das Ziel derselben findet, wenn sein Aussichselbstsein kraft des Durchsichselbstsein, mit dem Fürsichselbstsein sich zusammenschliesst. [1])

De absoluutheid Gods sluit verder in, dat Hij is *eenig*. Dit volgt reeds terstond uit het feit, dat de absolute Grond uit, door en voor Zich zelf is. Maar het is voor den christen ook een *ervarings*waarheid. Wanneer een mensch door het Absolute gegrepen wordt, ervaart hij dit als het eenig reëele, buiten hetwelk al 't andere leegheid en schijn is. En dit is in waarheid ervaring van de eenigheid van het Absolute. Zoo hebben dan ook de eerste christenen op grond niet van philosophische redeneering, maar van innerlijke ervaring aan God eenheid toegekend. Wat hen onderscheidde van de heidenen was, dat deze laatsten, al ervoeren ook zij iets van de werking van het Absolute, dit, als natuurlijke menschen, slechts fragmentarisch ervoeren,

---

Weise mächtig zu sein, es die Mächtigkeit auch in Bezug auf jene nothwendig bedarf" (*Gewissheit* I 334).

Sprekende van het „absolute *Wezen*" merkt Frank op, dat in het gebruik van het woord „wezen" in dit verband een moeilijkheid ligt. Bij eindige realiteiten verstaan we onder „wezen" iets gegevens, een gevolg van „gesetzt sein", dat de laatste grond is van het zóó zijn der werking. Hiervan kan bij God geen sprake zijn. Daarom zou het in zeker opzicht, om alle misverstand af te snijden, beter zijn met Dyonysius Areopagita te spreken van ὑπερούσιος. Toch kunnen we, zegt hij dan ten slotte, wanneer we dit onderscheid slechts in 't oog houden, spreken van het wezen als den grond van de werking.

1) *Wahrheit* I 126.

dan die fragmenten tot een veelheid van goden maakten, het Absolute deelden, maar daardoor dit ophieven. [1])

De erkenning van God als den Absolute sluit niet alleen het bestaan van andere *goden* uit, maar tegelijk het bestaan van *éénige realiteit* buiten God. Iets naast het Absolute is ondenkbaar. En hiermee is de ervaring van den christen in overeenstemming. De christen kan niet aannemen, dat iets van den beginne af naast God zou hebben bestaan.

Eenheid in dezen zin is m.a.w. Al-heid. In de eenheid van het Absolute ligt dan opgesloten, dat God is *de volheid der realiteiten.* Ook tot deze uitspraak komt de christen wederom niet door redeneering. Al wat hij kent, brengt hij onmiddellijk terug tot God, ziet hij als ποιήματα van God zelf, en als zoodanig als openbaringen van de ἀόρατα Gods, van Zijne ἀίδιος δύναμις καὶ θειότης. Om Gods heerlijkheid te ervaren behoeft de christen niet eerst te argumenteeren met kosmologische en physicotheologische bewijzen om zoo op te klimmen tot het begrip van een God, die alles gemaakt heeft: hij ervaart onmiddellijk Gods heerlijkheid als hij zijn oog laat gaan over de schoonheid en heerlijkheid van de kosmische realiteiten; haar *wezen* is voor hem, dat Gods volheid er in verschijnt.

Met christendom is dan ook wereldverachting onvereenigbaar. De christen ziet in de wereld de diepere kern, die waarde aan alle dingen geeft en die de natuurlijke mensch niet ziet. De ware wereld stelt de christen hoog. [2])

God als absolute persoonlijkheid. De absolute God doet

---

1) Het eigenaardige van het polytheïsme vindt Frank hierin, dat het het hoogste doel beurtelings ziet in verschillende dingen, in kunst of wetenschap of zinnelijkheid; terwijl het geloofsbewustzijn van den christen alles ondergeschikt maakt aan God „uit Wien, door Wien en tot Wien alle dingen zijn." Daarmee heeft de Absolute hem gebracht tot het ware besef van Zijne eenheid.

2) De groote waarheid van het pantheïsme is dan ook, volgens Frank, de uitspraak:

Zich aan ons kennen als *persoonlijk* wezen. Immers Gods werking op den mensch in de wedergeboorte is eene zedelijke. Zedelijke invloed nu kan alleen uitgaan van eene persoonlijkheid. Hiertegenover zou het bezwaar, dat we ons het absolute Wezen niet als persoonlijkheid kunnen *denken*, zelfs al ware dit gegrond, niet kunnen gehandhaafd worden. Of wij het ons kunnen *denken* of niet, de geloofservaring bewijst, dat God persoonlijk *is*. Overigens is het bezwaar niet gegrond. Integendeel persoonlijkheid is „Selbstsetzung". De mensch is in onderscheiding met de dieren persoonlijkheid in zooverre hij „Selbstsetzung" is. Hij is dus slechts *relatieve* persoonlijkheid. Persoonlijkheid in den vollen zin des woords is God alleen.

Ook het onmiddellijk gevoel van den christen getuigt van Gods persoonlijkheid. De christen *gevoelt* zich „ik" tegenover God, dien hij aanspreekt als „Gij", gelijk ook in de heilige schrift God Zich zelf „Ik" noemt en den mensch aanspreekt als „gij".[1])

De eigenschappen Gods. Overgaande tot de behandeling van de eigenschappen Gods, begint Frank met tegenover Schleier-

---

„God is de eenige Realiteit." De onjuistheid begint volgens hem pas bij de beschrijving van de verhouding van God en het geschapene (vergoden van het creatuurlijke, opheffen van de menschelijke vrijheid, 't ontkennen van de mogelijkheid van religieuse verhouding enz.).

1) Gods persoonlijkheid, merkt Frank nog op, ligt overigens terstond opgesloten in het feit, dat het absolute Wezen de volheid der realiteiten is, immers dan is het onmogelijk de realiteit van de persoonlijkheid niet in God te denken. Hier geldt wat de psalmist zegt: „Zou Hij, die het oor heeft geplant, niet hooren, die het oog heeft geschapen, niet zien," nog in hoogere mate dan van het lichamelijke oog en oor, nl. van de gansche waarneming waardoor het ik-bewustzijn tot stand komt. En nu is er wel een hooren en zien, een waarnemen zonder persoonlijkheid, nl. bij de instinkten in de lagere dierenwereld. Maar wanneer v. Hartmann op grond hiervan het Absolute onpersoonlijk noemt, maakt hij zich aan eene wonderlijke inconsequentie schuldig, door het lagere aan het Absolute toe te schrijven met volkomen voorbijzien van het hoogere.

macher, volgens wien „die Eigenschaften welche wir Gott beilegen nicht etwas Besonderes in Gott (bezeichnen), sondern nur etwas Besonderes in der Art das Schlechthinige Abhängigkeitsgefühl auf ihn zu beziehen",[1]) te stellen, dat de leer der goddelijke eigenschappen eigenaardigheden van het *wezen* Gods beschrijft. De christen verzekert, dat de goddelijke eigenschappen, die hij door geloofservaring kent, evenzeer objectieve bepalingen omtrent God zijn als de tot nu toe beschouwde bepalingen omtrent Zijn wezen.[2])

Hierbij moet echter, merkt hij nadrukkelijk op, in het oog gehouden worden, dat de veelheid der eigenschappen, gelijk ook weer het geloovig bewustzijn onmiddellijk gevoelt, aan de volstrekte eenheid van het wezen Gods, niet te kort doet. Het is het ééne ondeelbare, absolute wezen Gods, dat in de verschillende Hem toegekende eigenschappen naar zijne verschillende zijden wordt beschreven.

Hierom kan men ook niet, zooals oudere en nieuwere dogmatici doen, de eigenschappen Gods splitsen in immanente of

---

1) Uitdrukkelijk verzet Frank zich tegen de in de oude dogmatiek gangbare onderscheiding in eigenschappen gekend via causalitatis, via eminentiae en via negationis. Volgens hem kent de christen ze alle via causalitatis, in dien zin dat hij ze aan God toekent op grond van werkingen Gods, die hij ervaart. De via eminentiae en negationis zijn dan begeleidende momenten van dit ervaringsproces. Want de christen is zich steeds tegelijk bewust, dat de absolute causaliteit zich van alle eindige onderscheidt. Niet door opklimming of ontkenning alleen kan de mensch, volgens Frank, van het eindige tot het absolute komen, daar ze niet op ééne lijn liggen. Hij acht het aangewezen de eigenschappen Gods te splitsen in twee groepen: eigenschappen, die bepalingen zijn van het absolute *Wezen* en die bepalingen zijn van de absolute *Persoonlijkheid.* Tot de eerste groep behooren: *oneindigheid, eeuwigheid, alomtegenwoordigheid, almacht*; tot de tweede groep: *alwetendheid, alwijsheid, heiligheid, gerechtigheid, waarheid, zaligheid* en *liefde* (nl. de liefde, die Frank onderscheidt onder den naam *vrije liefde*).

2) Schleiermacher. *Glaube* I S. 255.

„Der christliche Glaube lebt im Angesichte des ewigen und allgegenwärtigen, des heiligen und gnädigen Gottes, und sowenig fallen ihm diese Bestimmungen

absolute en transeunte of relatieve. Alle eigenschappen Gods zijn tegelijk immanent (absoluut), d. w. z. zijn eigenschappen van Gods wezen „an sich", en transeunt (relatief), bepalen nl. een verhouding tusschen God en het geschapene.

Oneindigheid. Niet maar willekeurig, merkt Frank op, wordt oneindigheid als eerste genoemd. Want alle volgende eigenschappen beschrijven Gods absoluutheid in hare tegenstelling tot een bijzondere zijde van eindig zijn, maar oneindigheid beschrijft haar in hare tegenstelling tot eindig zijn *als zoodanig.* [1])

En deze oneindigheid Gods is meer dan niet-eindig zijn. Door God oneindig te noemen, spreken wij uit „dat Hij als de Absolute, d. w. z. de volstrekt uit Zich zelf, door Zich zelf en voor Zich zelf zijnde, niet alleen boven alle eindigheid en beperktheid verheven is, maar ook al het eindige omvat en beheerscht; gelijk ook de schrift getuigt, door naast de uitspraak: „Zie, de hemel, ja de hemel der hemelen omvatten U niet, hoeveel te minder dit huis, dat ik gemaakt heb" (1 Kon. 8 : 2) te plaatsen bv.: „Ziet des Heeren uws Gods is de hemel en de hemel der hemelen, de aarde en al wat daarin is" (Deutr. 10 : 14) en: „De God, die de wereld gemaakt heeft en al wat daarin is, deze zijnde een Heer des hemels en der aarde, woont niet in tempelen, met handen gemaakt" (Hand. 17 : 24).

Eeuwigheid en alomtegenwoordigheid. Met Gods oneindigheid hangen onmiddellijk eeuwigheid en alomtegenwoordigheid samen,

---

der Ewigkeit, Allgegenwart u.s.w. in das subjective Gebiet blosser Anschauung von Gott, die nicht etwas in Gott Seiendes ausdrückte, hinein, dass Gott ohne solche Attribute für ihn aufhören würde der reale lebendige Gott zu sein — er würde zu einem unlebendigen schattenhaften Abstractum" (*Wahrheit* I S. 230).

1) Uitvoerig bestrijdt Frank hierbij de bedenking, dat oneindigheid niet kan worden opgevat als eene bijzondere eigenschap Gods naast de andere, maar eenvoudig is de algemeene „antianthropoeidische" en „antisomatoeidische" formule, waarmee overal in de godsleer de analogie met het eindige wordt afgewezen.

twee correlaten, die 't best samen behandeld worden, daar zij zelfs niet gescheiden kunnen worden *gedacht*. In het geloovig bewustzijn, dat van het concrete en bepaalde uit tot het algemeene komt, teekenen deze laatste eigenschappen zich scherper af dan de oneindigheid. Daardoor krijgt het den schijn alsof *oneindigheid* slechts was eene abstractie, waaronder wij *eeuwigheid* en *alomtegenwoordigheid* samenvatten. In werkelijkheid zijn juist omgekeerd *eeuwigheid* en *alomtegenwoordigheid* slechts nadere bepalingen van *oneindigheid*. Wanneer we God oneindig noemen, wil dit zeggen, dat Hij niet bestaat in ruimte en tijd, de algemeene vormen van eindig bestaan.

Met te spreken van *niet bestaan in ruimte en tijd* zien wij de beide eigenschappen van hare negatieve zijde; en 't is aangewezen daarmee te beginnen, daar de mensch ze zich aanvankelijk slechts negatief voorstelt. Gelijk ook de heilige schrift, die steeds, waar zij over Gods eeuwigheid en alomtegenwoordigheid handelt, dit doet door te zeggen, dat voor Hem de beperkingen van tijd en ruimte niet bestaan. „Eer de bergen geboren, en Gij de aarde en de wereld voortgebracht had, ja van eeuwigheid tot eeuwigheid zijt Gij God" (Ps. 90 : 2). „De hemel is Mijn troon, en de aarde is de voetbank Mijner voeten, spreekt de Heer" (Jes. 66 : 1) enz. Daarmee wordt echter eeuwigheid voorgesteld als een oneindig lange tijd, alomtegenwoordigheid als oneindige uitgebreidheid. En dat is niet juist. Gods eeuwigheid is, dat Hij als de Absolute, als de volstrekt *door* Zich zelf zijnde staat boven het worden en geworden zijn, waardoor het eindige in den tijd bestaat; Zijne alomtegenwoordigheid is, dat Hij, als de volstrekt ***voor*** Zich zelf zijnde staat boven het naast elkaar staan, waardoor het eindige bestaat in de ruimte.

Onveranderlijkheid. De christen kent ook weer uit zijne geloofservaring God onmiddellijk als onveranderlijk. En God zou ook voor hem niet waarlijk God zijn, was hij niet verzekerd, dat „bij Hem geene verandering is, noch schaduw van ommekeer" (Jac. 1 : 17). Maar

de aldus erkende onveranderlijkheid sluit niet in verandering in God; het geloofsbewustzijn van den christen spreekt van Gods berouw, van het terugnemen van een vonnis door God, het getuigt van gebedsverhooring, het is zich in 't algemeen bewust, dat aan eene veranderde verhouding van den mensch tot God beantwoordt eene verandering in Gods houding tegenover den mensch. En dit is niet eenvoudig anthropopatisme. Veranderlijkheid in dezen zin is een kenmerkende realiteit in Gods Wezen. Onveranderlijk in abstrakten zin zijn de doode afgoden: de levende God hoort het roepen der menschen, het roepen Zijner schepselen in 't algemeen.[1])

De onveranderlijkheid, die God eigen is, is het onmiddellijk uitvloeisel van Zijne absoluutheid. Zij bestaat hierin, dat van buiten af niet op Hem geïnfluenceerd wordt en Hij daarom in al Zijne werken volstrekt Zich zelf gelijk blijft.

Almacht. De eindige dingen zijn geschapen en hebben als zoodanig een bepaald wezen; zij staan voorts met elkaar in wisselbetrekking: twee momenten, waardoor hunne werking beperkt is. Hiertegenover staat de almacht van den Absolute, welke insluit: volstrekte macht over de wereld en over Zich zelf („Selbstmächtigkeit").

Onder almacht hebben we dan niet met Schleiermacher te verstaan, dat het gansche wereldgebeuren in de goddelijke oorzakelijkheid gegrond is, en allerminst, dat ook alles werkelijkheid wordt, waarvan de mogelijkheid in God bestaat. Dit is geheel in strijd met de geloofservaring van den christen. Er is veel, dat het geloof als mogelijkheid kent en dat toch niet gebeurt. Het weet, dat door een oprecht gebed mogelijk

1) „Zoo brullen de jonge leeuwen om spijs en verlangen voedsel van God (Ps. 104 : 21), de jonge raven roepen tot Hem (Job 38 : 41; Ps. 147 : 9); zoo roept ook de mensch tot Hem en Hij antwoordt." Frank spreekt hier nog niet over den vrijen wil van den mensch, die niet op dezelfde wijze van God afhankelijk is. Dezen ontmoeten we later in een ander verband.

gemaakt wordt, wat zonder dat niet zou gebeuren. En kan men bij dit laatste het gebed van den mensch nog de door God gestelde voorwaarde noemen voor wat er op volgt, er zijn vele gevallen, waarop een dergelijke verklaring niet past. Zoo is de christen er bv. van overtuigd, dat de zonde niet in de wereld had behoeven te komen; dat vaak een mensch verloren gaat, die toch gered had kunnen worden. Want als we deze dingen niet als mogelijkheden erkennen, zou de menschelijke vrijheid niet zijn werkelijke vrijheid, wat ze volgens het geloofsbewustzijn van den christen wel is.

Gods almacht moet dan verstaan worden als hierin bestaande, dat God niet gebonden is aan de wetten en regelen, die in de wereld heerschen. [1]) Deze zijn geene beperking voor den Absolute van wiens wezen ze uitvloeisel zijn. [2])

De almacht vormt reeds den overgang tot de tweede groep van de eigenschappen Gods, daar de „Selbstmächtigkeit", die hierin ligt opgesloten, eene eigenschap van persoonlijkheid is.

Geheel tot deze groep behooren in de eerste plaats *alwetendheid* en *alwijsheid.*

Bij alwetendheid merkt Frank op, hierin geheel zich aansluitend aan de oude dogmatici, te beginnen met Augustinus, dat Gods weten niet gelijk is aan menschelijk weten, in het oneindige uitgebreid; het is een weten van hooger aard. Het menschelijk weten komt van buiten af tot de dingen; zelfs zich zelf moet de mensch objectiveeren om zich te leeren kennen. Gods kennis van de wereld daarentegen is eene onmiddellijke, daar deze de verschijning van Zijn wezen is. Zoo is Gods kennen van het al

---

1) Hiermee staan we, naar Frank ook zelf opmerkt, eigenlijk reeds voor de vraag van het wonder, maar dit bespreekt hij hierbij niet, daar toch het wonder ten slotte in ander verband moet worden beschouwd.

2) In welken zin Frank dit zegt, blijkt nader bij de schepping.

ten slotte kennen van Zich zelf. [1]) En hierin ligt dan opgesloten eeuwige voorwetenschap. [2])

Alwijsheid, gaat Frank voort, gaat verder dan alwetendheid. Hiermee spreken we nl. uit, dat het door God gestelde doel en de ter verwezenlijking daarvan gekozen middelen, Gode waardig zijn. Nu hebben wij echter, merkt hij daarbij op, geen maatstaf om de godewaardigheid te bepalen. Het hoogste doel der schepping kan slechts zijn de verwezenlijking der goddelijke gedachten. En zoo is de schepping voor ons een werk van alwijsheid, *omdat* ze de goddelijke gedachte verwezenlijkt. Hierom is de vreeze Gods de aanvang der wijsheid, en niet alleen de aanvang daarvan, maar *de* wijsheid zelve. [3]) En zoo is de mogelijkheid van wijsheidsbezit voor den mensch dit, dat hij, op gemeenschap met God aangelegd, een doel kan stellen en realiseeren, dat met Gods doel in harmonie is.

De nu volgende eigenschappen, *heiligheid*, *gerechtigheid* en *waarheid*, openbaren zich bepaald in betrekking tot de eindige persoonlijke wezens.

Heiligheid is niet allereerst een zedelijk, maar een religieus begrip en beteekent *afgezonderd voor God*. Maar hierin ligt nu terstond eene zedelijke beteekenis: deze afzondering toch sluit in

---

1) Ook hiervan zal bij de schepping blijken in welken zin Frank dit zegt.

2) Dit brengt Frank tot de vraag hoe Gods voorwetenschap te rijmen is met de vrijheid van het schepsel. Op deze vraag, de oude crux der theologen, geeft hij wezenlijk hetzelfde antwoord, dat reeds door Augustinus daarop is gegeven. Hij houdt beide vast: voorwetenschap Gods en vrijheid van den mensch en verklaart, dat ze naast elkaar kunnen bestaan met een beroep o.a. op de waarheid, dat nooit het gebeuren zich richt naar het weten, dat bv. ook een mensch de toekomst kan kennen en dit te zekerder, naarmate hij meer is doorgedrongen in de factoren van hetgeen in wording is, zonder dat het weten eenigen invloed heeft op het verloop. Ook acht hij het hier een punt van gewicht, dat voor Gods eeuwig Wezen *toekomst* niet bestaat, dat men dus strikt genomen niet kan spreken van *voor*wetenschap.

3) Prov. 1 : 7 en Job 28 : 28.

bijzondere eischen van reinheid.[1]) Als nu het geschapene heilig is, omdat het voor God is afgezonderd, d.w.z. voor Hem bestaat, dan is God, die voor Zich zelf bestaat, de *absoluut* Heilige.[2]) Uit heiligheid Gods in dezen zin vloeit voort, dat God den mensch voor Zich opeischt door hem Zijne wet op te leggen.

Hier knoopt de *gerechtigheid* Gods aan. Gods gerechtigheid is de handhaving van deze Zijne wet door belooning en straf. Hiermede is in overeenstemming de populaire omschrijving van Gods heiligheid als liefhebben van het goede, haten van het kwade; van Gods gerechtigheid als beloonen van het eerste, straffen van het laatste.

Met heiligheid en gerechtigheid hangt *waarheid* als goddelijke eigenschap zeer nauw samen. Met van God uit te spreken, dat Hij waarheid is, wordt uitgedrukt, dat in Zijn wezen geene tegenspraak bestaat. In betrekking tot de wereld noemen we deze eigenschap Zijne *trouw*. „Des Heeren woord is recht en al Zijn werk getrouw" (Ps. 33 : 4).

Zaligheid is volstrekte bevredigdheid, volstrekt zonder behoeften zijn, algenoegzaamheid.[3]) Maar zóó kent 's christens ervaring zaligheid niet als eigenschap Gods. Wanneer de christen getuigt, dat God de Zalige is, doet hij dit op grond van de zaligende kracht der werking, die van God op zijn hart is uitgegaan.

Het is in dien zin, dat de heilige schrift van God als den Zalige spreekt, verklaart bv., dat het is de zalige God, die

---

1) In de heilige schrift zien wij dit, meent Frank, duidelijk in de tegenstelling tusschen קדוש en חל tusschen ἅγιος en κοινός, welke tegenstelling parallel loopt met rein en onrein zonder die te dekken. Ten bewijze daarvan wijst hij op Lev. 10 : 10 en Hebr. 9 : 3, voorts op Lev. 16 : 19, Lev. 20 : 7 enz. enz.

2) Daarom is Jahwe de Heilige, omdat Hij de Eenige is. „Niemand is heilig, dan Jahwe, want niemand is buiten U en niemand is een rots als onze God" (I Sam. 2 : 2).

3) Act. 17 : 25; Ps. 50 : 7 vlg.; II Kron. 6 : 18.

aan Paulus Zijn evangelie heeft toevertrouwd, en die Christus heeft gezonden. [1])

De door de christelijke geloofsovertuiging aan God toegekende zaligheid draagt m. a. w. het karakter van *liefde*. [2])

§ 2. De schepping.

Overgaande tot de bespreking van de *schepping*, begint Frank met af te wijzen de opvatting dergenen, die meenen, dat wij van schepping niet kunnen spreken, hetzij omdat ze, zooals o.a. Schleiermacher, van oordeel zijn, dat het geloofsbewustzijn van den christen niet verder gaat dan de erkenning, dat de wereld in allen deele afhankelijk is van God, hetzij omdat volgens hen God zonder wereld ondenkbaar is, gelijk Rothe het uitdrukt: „Einen Gott ohne eine Welt giebt er nicht, aber gleichwohl ist Gott schlechthin in keiner Weise durch die Welt, und die Welt schlechthin in keiner Weise nicht durch Gott". Volgens Frank is uit het geloofsbewustzijn van den christen positief af te leiden, dat de wereld *geschapen* is. Immers daar God absoluut, d.w.z. niets behoevende, is, kunnen we het ontstaan der wereld niet anders denken dan als gevolg van een *vrije* wilsdaad Gods.

---

1) I Tim. 1 : 11 en 6 : 15.

2) Frank spreekt hier van *vrije liefde* om scherp te doen uitkomen, dat God niet omdat Hij Liefde is, noodwendig de wereld heeft moeten scheppen en Zich in die wereld noodwendig als Liefde betoonen moet. De wereldschepping is niet uit Gods liefde af te leiden en dat Hij in die wereld Zich als Liefde openbaart is vrij welbehagen.

Van deze vrije liefde onderscheidt Frank dan de liefde als attribuut van het goddelijk Wezen; deze zal later ter sprake komen.

Gods toorn, waarvan telkens in de heilige schrift wordt gesproken, is de *werking* Gods, die den zondaar onder schuld en straf besluit, deze als affect gedacht. De toorn is dus niet de keerzijde van de liefde.

Van een vrije schepping nu kan niet worden gedacht, dat ze eeuwig heeft bestaan. Het is dus getuigenis van het geloofsbewustzijn van den christen, dat God *„in den beginne"* de wereld heeft geschapen. De erkenning van schepping „in initio temporis" strijdt niet met de onveranderlijkheid Gods. Wat door God in den tijd gewerkt wordt is te denken als verwezenlijking van eene eeuwige idee Gods. [1])

Verder ligt in de erkenning van Gods absoluutheid — die insluit, dat buiten Hem niets bestaat — opgesloten, dat de wereld *„uit niets"* is geschapen.

God plaatst in de schepping Zijn eeuwig wezen, Zijne eeuwige kracht en goddelijkheid in eindigen vorm buiten Zich. Het doel der wereld is Gods heerlijkheid en majesteit te openbaren. [2])

Scheidt Schleiermacher schepping en onderhouding niet, daar het gevoel van afhankelijkheid hiertoe geen aanleiding geeft, voor Frank volgt noodwendig op de erkenning der schepping als tweede moment de onderhouding, al vallen ook volgens hem

---

1) Deze is, gelijk Frank het uitdrukt „ein uranfängliches, mit der thatsächlichen Schöpfung nicht coincidirendes, darum ewiges Sein alles Geschaffenen in der göttlichen Idee, welches massgebend war für den Vollzug der Schöpfung und deren Realitäten auf ewige Weise in Gott beschloss" (*Wahrheit* I 301). En vroeger: „Was als Wirkung des ewigen Gottes mit der Zeit und in der Zeit hervortritt Das ist, ohne damit diesen zeitlichen Charakter, weder für unsere Erkenntniss noch auch in seiner für Gott bestehende Realität zu verlieren, ein ewig in Gott beschlossenes Moment seiner ewigen Lebensbewegung, ewig als Setzung des ewigen Werdeprincips" (*Wahrheit* I 297). En verderop: „Das hier durch Nachdenken Gefundene, worunter die gesammte Fülle des Einzelnen sich subsumirt, diesem vorangestellt und als schöpferische Potenz des Einzelnen und Vielen gedacht ist seine Idee" (*Wahrheit* I 303).

2) Het is dus letterlijke waarheid, wanneer de heilige schrift zegt: „De hemelen verkondigen Zijne eer" (Ps. 148, 104 enz.).

deze beide ten slotte samen onder het begrip van verwezenlijking van de scheppingsidee in den tijd.

Deze *onderhouding* (conservatio, existentiae continuatio) is een werking Gods, zonder welke de wereld, die niet door zich zelf bestaat, zou ophouden. Wel heeft God deze geschapen als een relatief zelfstandig ζῶον, de in haar werkende krachten zijn als causae secundae door God gelegd in de geschapen wezenheden; maar dit zijn toch krachten, die van God uitgaan en de conservatio is de van God uitgaande onmisbare onderhouding van die krachten.[1])

Van de onderhouding onderscheidt Frank dan de *medewerking* (concursus, influxus). Dit is een onmiddellijk inwerken Gods, dat de causae secundae leidt en daardoor het voortbestaan der wereld verzekert *op de wijze*, door het doel der schepping geeischt.[2])

Onderhouding en medewerking nu zijn beide momenten van de *wereldregeering* (gubernatio), de werkzaamheid waardoor God de wereld voert naar het doel, waartoe hij ze geschapen heeft.[3])

Voor een kosmologie, zooals de oude dogmatiek die geeft, is bij Frank geen plaats, daar de kosmische realiteiten niet gekend

---

1) „Conservatio ist die Aufrechterhaltung ihres relativ selbständiges Bestandes, zunächst der ihr eingeschaffenen, ihre Selbsterhaltung und ihr ferneres Werden bedingenden Kräfte" (*Wahrheit* I 407).

2) „Eine aufs Gerathewohl existirende und fortbestehende Welt, deren Kräfte Gott erhielte damit irgend Etwas daraus werde, kennen wir nicht . . . ." „Es liegt in der Natur der religiösen Weltauffassung . . . dass jedwedes Geschehniss, wie immer auch durch creatürliche Media vermittelt, auf den obersten bedingenden Factor, Gott, zurück geführt werde . . . ." (*Wahrheit* I 408).

3) „Die Welterhaltung ist nur zu dem Zwecke vorhanden, und die Mitwirkung als ein schöpfungsmässig die Erhaltung bedingendes und ihr einzuordnendes Moment findet eben zu dem Zwecke Statt damit die Weltregierung statthabe und jenes Ziel realisire" (*Wahrheit* I 417).

De *Voorzienigheid* (providentia), de verzorging Gods is, merkt Frank hierbij op, niet het doel der wereldregeering, maar aan deze ondergeschikt. Slechts wanneer God uit liefde de wereld had geschapen, zou Zijn hoogste doel kunnen zijn

worden uit geloofservaring. Zij zijn het object van natuurwetenschappelijk of philosophisch onderzoek. Uit ons geloovig bewustzijn weten we alleen, dat ze bestaan om den mensch. [1])

Een afzonderlijke beschouwing wijdt Frank aan de geestenwereld: engelen en demonen. [2]) Dezen worden, volgens hem, uit geloofservaring gekend. Wel is waar erkent ook hij, dat de *tegenwoordige* christen geen ervaring heeft van engelen. Immers, al bidden nog altijd de geloovigen tot God om het geleide en de bescherming der heilige engelen, toch zijn engelenverschijningen in de geloovige gemeente opgehouden. Maar wij weten van ze op grond van de ervaring van de oergemeente, die wij kennen uit de heilige schrift. En langs dezen weg weten we dan van hen, niet alleen dat ze bestaan, maar ook dat ze zijn „dienende geesten" voor den mensch; de namen, waarmee ze in de heilige schrift genoemd worden, duidden

---

ze te bewaren. „Nicht regiert Gott die Welt um in der bezeigneten Weise kraft seiner Providenz für sie zu sorgen, sondern fürsorgend regiert er sie, indem diese vorsehung einen bestimmten, aber zugleich bedingten Modus seiner Weltregierung ausdrückt" (*Wahrheit* I 422).

1) Zelfs het tegenwoordig natuuronderzoek, merkt Frank op, kan dit niet ontkennen, ook dit moet de wereld beschouwen, zooals deze den mensch verschijnt en kan dit standpunt niet verlaten: „So gewinnen wir ... das mit den Anschauung der Schrift nicht minder wie mit den Ergebnissen der exacten Naturforschung übereinstimmende Resultat, dass die Realität der uns umgebenden materiellen Welt eben diese ist für den Menschen zu sein, und dass mit der Ablösung von jener Beziehung Beides, ihr Verständniss wie ihre Realität verloren geht" (*Wahrheit* I 357). Zoo staat dan nog altijd de menschheid op het standpunt, dat Gen. 1 : 14, 15 op naïeve wijze omschrijft.

2) Uitvoerig polemiseert Frank hier tegen Schleiermacher die zegt, dat het voor ons er niet toe doet, of we 't bestaan van engelen al of niet aannemen, daar toch engelenverschijningen in geen geval meer te verwachten zijn, tegen Schenkel, die verklaart, dat de gronden voor het aannemen van hun bestaan ontbreken, en tegen Lipsius, die de engelen de „bildliche Veranschaulichung des lebendigen Wirkens der göttlichen Vorsehung" noemt.

hunne verschillende functies ten opzichte van de menschen aan. [1])
De demonen, van wie ook de tegenwoordige mensch ervaring heeft, daar dezen de bemiddelaars zijn van het kwaad, hebben hun plaats in de zondeleer.

§ 3. De mensch in den staat der rechtheid.

Na deze opmerkingen over de geestenwereld volgt bij Frank de leer over den *mensch*. De mensch, vangt hij hierbij aan, gevoelt onmiddellijk een specifiek verschil tusschen zich zelf en alle overige aardsche schepselen. Maar waarin dat verschil eigenlijk bestaat, daarover loopen de bepalingen uiteen. Heeft men soms gewezen op de inrichting van het lichaam, op dit punt is veel meer verwantschap dan onderscheid tusschen den mensch en de dieren te bespeuren, en in elk geval blijft het hier bij een *gradueel* verschil. Maar ook in het feit, dat de mensch een lichamelijk-geestelijk wezen is, is, meent Frank, het karakteristieke verschil niet te zoeken, want ook de dieren zijn door Gods adem — door goddelijken geest — bezielde stoffelijke wezens. [2])
Het karakteristieke verschil tusschen mensch en dier ziet Frank hierin, dat de mensch als *persoonlijkheid* macht — wel te verstaan *relatieve* macht — [3]) heeft over de wereld, met inbegrip

1) Voor de stelling, dat zij „dienende geesten voor den mensch zijn, voert Frank vele bewijsplaatsen uit de heilige schrift aan: Hebr. 1 : 14; Ps. 34 : 8, 91 : 11; Mtt. 18 : 10; Lc. 1; Mtt. 1; Act. 5 : 19 enz. Op grond van Job 38 : 7 neemt hij aan, dat ze geschapene geestelijke wezens zijn, voor zijn geloof aan een soort van pneumatische lichamelijkheid beroept hij zich op Mtt. 22 : 30 en I Cor. 15 : 40. Wat de namen betreft: ze heeten Elohim, omdat door hen God voor de menschen werkt; uit den naam „Michaël" blijkt, dat Gods onvergelijkelijke macht, zooals die vooral aan Israël is geopenbaard, in het werken van dezen engel aan den dag komt enz. Overigens is uit de nieuw-testamentische namen, verklaart Frank verder, geen coelestis hierarchia samen te stellen (Ef. 1 : 21; Col 1 : 16; I Pt. 3: 22; II Pt. 2 : 108.)

2) Frank verklaart נשמת חיים (Gen. 2 : 7) voor synoniem met רוח חיים en noemt op dien grond mensch en dier gelijkelijk uit stof en geest samengestelde wezens.

3) Verg. het boven (bldz. 29) bij de bespreking van de persoonlijkheid Gods gezegde.

ook van zich zelven. Ofschoon toch de mensch zijne hem gegeven natuur niet kan afleggen en door eene andere vervangen, kan hij als met rede begaafd wezen zich objectief tegenover deze natuur plaatsen en dan binnen bepaalde grenzen haar wijzigen. Deze macht over de wereld en over zich zelven maakt den mensch tot *Beeld Gods.*[1])

In dit persoon-zijn van den mensch nu ligt onmiddellijk opgesloten, dat deze de eigenaardige bestemming heeft, het doel waarop de gansche schepping is aangelegd — voor God zijn, door zijn bestaan God verheerlijken — door bewust willen te verwezenlijken. Evenals de gansche schepping was ook hij in een God toegewenden staat geschapen. Zijne roeping was nu, zijne macht over zich zelven gebruikend, in deze richting voort te gaan, zoo te komen tot niet meer anders kunnen willen dan goed en daarmede volkomen beeld van den absoluten God te worden.[2])

De macht over de wereld, die den mensch als doel was gesteld, kon nu echter niet in den enkelen individu worden bereikt.

---

1) Het „beeld en gelijkenis" der heilige schrift verstaat Frank als „gelijkend beeld". Uitvoerig bestrijdt hij alle verklaringen, die tusschen „beeld" en „gelijkenis" onderscheiden.

2) De opvatting, dat de mensch geschapen was in een toestand van zedelijke neutraliteit, strijdt, volgens Frank, gelijk later uitvoeriger zal worden uiteengezet, tegen de christelijke geloofservaring. Ook de heilige schrift verklaart uitdrukkelijk, dat alles „goed" was. Deze opvatting, welke is een poging om de ontwikkeling te verklaren zonder zondeval, mist volgens hem allen grond. — Ook bestrijdt Frank de bewering, dat de inwoning van den heiligen Geest in den niet gevallen mensch kiesvrijheid uitsloot, gelijk Vilmar het uitdrukt: „der Mensch würde... nicht *gewählt*, sondern wie die Thiere instinctiv und ohne Bewusstsein, mit gleicher Sicherheit wie die Thiere, aber mit hellem Bewusstsein nur das Eine gethan haben was in seiner Gottesebenbildlichkeit beschlossen und vorgebildet war." Frank brengt hiertegenin: „Gewiss giebt es für Gott, dessen Ebenbild der Mensch ist, jene Wahlfreiheit in dem Sinne wie wir sie dem Menschen zuzuschreiben haben nicht, und eben darum will sie nicht als das Wesentliche des göttlichen Ebenbildes an sich betrachtet sein, sondern *als das nothwendige Correlat dieses Ebenbildes als in einer Creatur sich verwirklichenden*" (*Wahrheit* I 386).

Daartoe was noodig een menschheid. Daarom is den mensch het bevel gegeven zich te vermenigvuldigen, welk bevel dan ook volgens de heilige schrift is gegeven onmiddellijk vóór het bevel tot heerschen. [1]) Deze menschheid moest dan om hare taak te vervullen een geschiedenis doorloopen, waarin zij zich inleefde in de oneindige godsgedachten, die in de voor den mensch geschapen, hem homogene wereld zijn neergelegd. Zoo alléén zou de mensch de macht over de wereld verwerkelijken, waarin zich zijn wezen als beeld Gods naar buiten zou openbaren.

Op het punt der geslachtelijke vermenigvuldiging bestaat echter een kenmerkend verschil tusschen den mensch en het dier. Voor de dieren is de instandhouding van het geslacht het eenige doel; daarom zijn ze ook paarsgewijze geschapen. Bij den mensch daarentegen is de individu het eigenlijke doel; daarom is het eerste menschenpaar uit een eenheid ontstaan, die zich pas later in een geslachtelijke tweeheid splitste. [2])

Uit het feit, dat bij den mensch de individu doel is, volgt ten slotte dat de mensch volgens zijne oorspronkelijke bestemming vrij zou zijn van den dood. [3]) Dit sluit niet alleen in onsterfelijkheid der ziel, maar een blijven voortleven van den mensch zóó als hij geschapen was. [4])

§ 4. De zonde.

Weet de christen wat hier van den oorspronkelijken staat

1) Gen. 1 : 28.

2) De wijze, waarop de splitsing heeft plaats gehad, dat nl. de vrouw uit den man is geschapen, is, meent Frank, van bijkomstigen aard.

3) Wel noemt de heilige schrift den dood pas met betrekking tot de zonde, maar uit het wezen van den mensch volgt, merkt Frank op, reeds terstond zijne immuniteit tegenover den dood.

4) „Wir werden uns dieses andauernde Leben als in steigender Verklärung, das leibliche insonderheit in wachsender Vergeistigung begriffen vorzustellen haben, nicht in unendlicher Progression, sondern zu einem Ziele hin" (*Wahrheit* I 393).

van den protoplast geleerd wordt uit zijn geloofsbewustzijn, doordat nl. wat hij als wedergeborene als het hem gestelde doel gevoelt de aanwijzing is van zijne oorspronkelijke bestemming, hij heeft nu verder ervaring, dat de mensch niet in den God toegewenden staat, waarin hij geschapen was, is gebleven. Hij doet nl. voortdurend daden, die hij als *zondige* daden gevoelt, en voor deze zondige daden gevoelt hij zich *verantwoordelijk*. En hij weet tegelijk, dat deze daden uitvloeisel zijn van een toestand, die hijzelf niet heeft veroorzaakt. Op grond van zijne genereele ervaring weet hij voorts ditzelfde van het gansche menschengeslacht, waarvan hij deel uitmaakt.

Niet-christelijke denkers hebben op grond van de algemeenheid van de zonde deze wel verklaard als behoorende tot de natuur van den mensch. Maar daarmee zou God als Schepper er voor aansprakelijk gemaakt worden. En voor den christen is niets zekerder dan dat de zonde anti-goddelijk is, door God niet gewild. Deze uitspraak van het christelijk geloofsbewustzijn kan door niets worden te niet gedaan. Maar dan rijst het bezwaar, hoe iets buiten den wil van den absoluten God om, laat staan dan *tegen* Zijn wil bestaan kan. Ook de absoluutheid Gods toch staat voor den christen, gelijk we boven gezien hebben, vast. Konden we nu geen oplossing vinden, die aan deze beide geloofsrealiteiten gelijkelijk recht deed wedervaren, dan zouden we moeten zeggen, dat de oorsprong van de zonde in het duister ligt. Een verklaring aan te nemen, die tegen een van beide geloofservaringen streed, zou bespiegeling zijn, die geen rekening hield met de feiten.

Beide komen evenwel tot haar recht, wanneer we 't bericht van den zondeval in de heilige schrift aannemen. Hierin toch wordt ons medegedeeld, dat de zonde in de menschenwereld is gekomen ten gevolge van een vrije wilsdaad van den protoplast, in wien individu en genus samenvielen, in wien dus de menschheid tot zonde verviel.

Dit bericht deelt ons verder mee, dat de eerste mensch tot zonde is gebracht *door verzoeking.* [1]) Hierbij rijst echter een nieuw bezwaar: Hoe kon de rein geschapen mensch voor verzoeking bezwijken; m. a. w. *Hoe kon de mensch vallen, terwijl geen zondige neiging in hem was?*

Ook deze moeilijkheid lost het bericht der schrift op. Daarin toch wordt ons de toedracht der zaak aldus meegedeeld: Den Verzoeker was het te doen om den mensch vijandig tegen God te maken; maar hij deed het anders voorkomen, gelijk de zonde altijd werkt door leugen. Hij zette den mensch niet rechtstreeks op tegen Gods gebod, trok hem ook niet daarvan af door voorspiegeling van zinnelijk genot zooals het wel is voorgesteld; hij spiegelde hem de verwezenlijking voor van wat hij gevoelde als door God hem gestelde roeping om te zijn beelddrager Gods. Immers dit sloot in: kunnen onderscheiden tusschen goed en kwaad. [2]) Tot deze kennis had God bedoeld, dat hij allengs zou komen door ontwikkeling in gehoorzaamheid aan God. En nu

---

1) Dat de Verzoeker niet een dier, dus niet de slang is geweest, volgt uit de plaats, die de dierenwereld ten opzichte van den mensch inneemt. De slang moet het medium van een persoonlijk-geestelijke macht zijn geweest, die reeds gevallen was. Dat de zonde door een gevallen engel tot de menschen is gebracht, is het tegenbeeld van den dienst, waartoe ze geschapen zijn. Hunne dienende positie is na den val in het tegendeel veranderd.

2) Frank merkt hier op, dat men verkeerd exegetiseert, wanneer men in de woorden: „Gij zult zijn als God, kennende goed en kwaad" (Gen. 3 : 5) leest, dat de slang den mensch eenvoudig voorspiegelde, *dat hij zou worden als God.* Dit zou veel te grof zijn geweest, meent Frank; dan zou de mensch zich onmiddellijk van hem hebben afgekeerd. Frank wil het veel fijner hebben opgevat.

Het onderscheiden tusschen goed en kwaad, meent Frank, is niet in een anderen zin bedoeld dan op andere plaatsen in 't oude testament bv. Deut. 1 : 39, waar 't een voorrecht heet van den volwassene tegenover het kind, II Sam. 19 : 36 tegenover hen, die oud en kindsch geworden zijn, I Cor. 3 : 9, waar 't in 't algemeen een voorrecht wordt genoemd, en Gen. 3 : 22 en I Sam. 14 : 17, waar 't allereerst God en den engelen toekomt.

stelde Satan het voor, alsof hij dit doel terstond zou bereiken door Gods voorschrift te overtreden. [1])

Dat het zoo gegaan is als de heilige schrift ons bericht, wordt bevestigd door wat we nog steeds waarnemen bij de ontwikkeling der zonde in de wereld. Immers wij zien, dat de mensch nog altijd een goed zich tot hoogste goed maakt, dat wel niet strijdt met zijne bestemming, maar dat ondergeschikt had moeten gesteld worden aan God als hoogste Goed. De zonde m. a. w. bestaat allereerst hierin, dat de mensch niet meer het eindige goed in God wil, maar het wil buiten God, boven God en daarom tegen God.

Daarmee blijkt het wezen der zonde leugen te zijn. De mensch zou volkomen bevrediging alleen kunnen bereiken door zich te geven aan God als hoogste Goed en dan zou hierin al 't overige hem ten deel vallen. Maar nu zoekt hij ze buiten God om, keert zich daarmee van God af en vindt dan niets, dat hem volle

1) Over het ontstaan van de zonde in de engelenwereld bestaan, merkt Frank hierbij op, verschillende theorieën. Hofmann bv. neemt aan, dat de engelen Gods gebod hebben overtreden, eenvoudig omdat het een gebod van God was. Anderen nemen aan, dat het hoogmoed is geweest. Frank meent, dat het feit, dat de Verzoeker op de bovenomschreven wijze trachtte den mensch te doen vallen, er op wijst, dat hij zelf op dezelfde wijze gevallen was, nl. door 't willen bereiken van een goed, waarop hij was aangelegd, maar met afwijking van den door God voorgeschreven weg. Niet alleen omdat dan de val der engelen overeenkomt met den val van den mensch; 't is ook op te maken uit de heilige schrift, waar bv. Joh. 16 : 11, 14 : 30; II Cor. 4 : 4; Col. 1 : 13 enz. Satan vorst dezer wereld heet en zijn rijk Rijk der Duisternis, in tegenstelling met Christus, als vorst der toekomende wereld en Heer van het Rijk des Lichts. Hier zien we dus ook een „zijn als God", dat het tegengestelde van een oorspronkelijk bedoeld „zijn als God" geworden is, want dit sloot in heerschappij in dienst van God.

Overigens gaan alle bespiegelingen over den val der engelen, voegt Frank er aan toe, buiten de ervaring om en kunnen dus achterwege blijven. 't Eenige wat we er van weten is, dat deze heeft plaats gehad vóór den val van den mensch; waarschijnlijk voor de schepping van den mensch. Hierop wijst het gebod om den Hof van Eden te bewaren (Gen. 2 : 15). Misschien ook wijst 't verbod om vruchten van een bepaalden boom te eten reeds op werkzaamheid van booze geesten in de natuur.

bevrediging schenkt. Hierin ligt de verklaring hoe, waar toch het eigenaardig wezen van den mensch, dat hem van de gansche schepping onderscheidt, hem gebleven is, desniettemin kan gezegd worden, dat het beeld Gods in hem verloren is gegaan. De mensch blijft zich geven aan „het absolute". Dit is wat hem blijvend van al het lagere onderscheidt; de zonde wordt altijd gewild „sub ratione boni", en wel „sub ratione boni absoluti". Maar nu maakt hij zich van het absolute een verkeerde voorstelling, zoodat dit metterdaad een karikatuur wordt van wat het in waarheid is. En zoo wordt het zich aan dit denkbeeldige absolute geven wezenlijk een verliezen van zich zelf. [1])

Erfzonde. Wij spreken van den mensch als ten gevolge van den val verkeerende in den staat van *erfzonde.* Met dit woord duiden we aan, dat ten gevolge van genoemde daad van den protoplast het gansche van hem afstammende menschelijk geslacht zondig is geworden. Dit verklaart ook de heilige schrift duidelijk in de uitspraak Joh. 3 : 6, dat de uit vleesch verwekte natuurlijke mensch onmachtig is om in te gaan in het Rijk Gods, en in 't bijzonder in Rom. 5 : 12, waar 's menschen zondige toestand wordt afgeleid uit onze afstamming van Adam.

Maar nu is het onjuist, wanneer men hier eenvoudig denkt aan overerven van een *toestand.* Ook in de afstammelingen is de

---

1) Onder de algemeene bepaling leugen kunnen, meent Frank, alle overige qualificaties der zonde worden ondergebracht: overtreding, dwaasheid, nietigheid, ἀνομία enz. enz. Zoo heet dan ook Satan de Vader van den Leugen. Wel bestaat er overigens bij de zonde onderscheid in graad. Het einde der zonde is de verstokking, de tegenstand tegen den goddelijken wil, omdat het Gods wil is.

Zooals de menschheid zich verwezenlijkt in de individuen, zoo komt in de zonde tot verschijning, wat in het wezen der zonde ligt. Dit wil, volgens Frank, echter niet zeggen, dat de zonde in zich zelf eene zoo veelzijdige realiteit is; integendeel de zonde als zoodanig heeft volgens hem geen inhoud. Maar ze verbindt zich met den rijkdom van de menschheidsidee, tast den ganschen inhoud er van aan, en draagt daarom in hare openbaring dezelfde veelvuldigheid als de menschheidsidee zelve.

erfzonde niet maar een ziektetoestand, zooals Zwingli stelt, die het „Bresten" noemt; zij is *zonde* in den eigenlijken zin des woords. Dat dit zoo is, blijkt uit het feit, dat de mensch zich *schuldig* voelt: schuld als erfenis, zonder dat deze haar oorsprong heeft in *eigen zonde*, is ondenkbaar.

De moeilijkheid, die men in het begrip erfzonde gevoelt, is geen andere dan die we overal vinden, waar we te doen hebben met het verband tusschen „Selbstsetzung" en „Gesetztheit". Overal waar we met het oog op de geschapen wezens spreken van zelfbepaling, is dit zelfbepaling op den bodem van een gegeven natuur. Zoo is alle zonde tegelijk toestand en daad: peccatum actuale en habituale; m.a.w. onze zondige daden zijn altijd uitvloeisel van een zondigen toestand. Wanneer toch de daad zonde is — en deze wordt door den christen als zonde gevoeld — zijn evenzeer de lusten, die tot die daad leiden, zonde. [1])

De absolute God blijft Zijne heerschappij uitoefenen over den mensch, ook al heeft deze zich van Hem afgekeerd. De mensch was geschapen als vrijwillend wezen, hij heeft van die vrijheid gebruik gemaakt om zich tegen zijn Schepper te keeren, maar daarmee heeft hij zich niet van God losgemaakt. De band tusschen God en hem blijft bestaan; Gods wet met hare eischen, het afschijnsel van de goddelijke absoluutheid in de wereld, blijft op hem werken, ook als de mensch tracht zich van haar juk te ontslaan. Slechts wordt de band tusschen God en den mensch door dezen anders gevoeld. [2])

Hiermee komen we tot de *straf*. De straf is de verwezenlij-

1) Dit heeft het christendom tegenover de leer der Farizeeën en wederom Luther tegenover de R. K. kerk gesteld.

2) Dit licht Frank toe met een voorbeeld: De mensch is met God verbonden, als iemand, die aan een touw loopt. Loopt hij mee, dan ondervindt hij geen hinder, wil hij echter den anderen kant opgaan, dan trekt het touw en doet hem pijn. In het touw is dan volstrekt geen verandering gekomen; de pijn ontstaat doordat hij van richting veranderd is. Die pijn is in dit geval het schuldgevoel.

king van de aanspraak, die de absolute God op den mensch blijft doen gelden, is nl. hem metterdaad terugdringen in de geschonden orde. M. a. w. de straf is de handhaving van het absolute wezen Gods, dat zich in de wet afspiegelt, tegenover den zondaar. Daarom is de gedachte, dat God naar believen kan straffen of niet, zooals de mensch een misdaad al of niet kan vergeven, volkomen in strijd met het wezen Gods.

Niet alle kwaad, dat den mensch van Godswege treft, is straf. Soms is het een middel ons hem tot bezinning te brengen. 't Kan ook zijn: opvoeding, beproeving, zelfs getuigenis van Gods gemeenschap met hem. Het eenmaal ten gevolge van de zonde bestaande kwaad kan door Gods almacht op velerlei wijzen worden aangewend.

De eigenlijke straf op de zonde is de dood, en in verband met dezen alle lichamelijk en geestelijk kwaad, dat zijn oorsprong heeft in de macht des doods, waaronder in den gevallen staat 's menschen aardsche leven staat. Toen de mensch zich van God afkeerde, was daarvan het natuurlijk gevolg, dat hij een prooi des doods werd. Immers God is het Leven, de Bron van alle Leven; 't zich afwenden van die Bron is de weg naar den dood, wel te verstaan den wezenlijken, den geestelijken dood. De lichamelijke dood is het uiterlijke, dat wat we zien van den dood, 't eigenlijk wezen ligt daarachter.

En nu is de lichamelijke dood niet onmiddellijk ingetreden, maar wel de wezenlijke dood, 't verlies van het ware leven, met alle kwalen en gebreken die van dit verlies het gevolg zijn. [1]) Dat met den aardschen dood het leven niet eindigt is het natuurlijk gevolg van het eeuwig-zijn, dat den mensch als beeld Gods eigen is. Hij zou zijn blijven voortleven, hij

1) Het niet onmiddellijk intreden van den lichamelijken dood zou, merkt Frank op, in tegenspraak zijn geweest met de door God aan den mensch toegekende vrijheid van wil. De vrijheid zou niet werkelijk hebben bestaan, wanneer God den mensch had gedood, zoodra hij Gods gebod overtreden had.

blijft nu, nadat hij gezondigd heeft, voortbestaan met een leven in den dood.

Tot de straf voor de zonde behoort voorts de vloek, die blijkens de getuigenis van de heilige schrift op de natuur is gelegd, ten gevolge waarvan deze den mensch tegenstand biedt, zoodat zijne macht over haar beperkt is geworden [1]) en zij in 't algemeen den mensch nergens bevrediging biedt; want zij is nietigheid en ijdelheid [2]) geworden. De absolute God toch kon niet toestaan, dat de mensch, buiten Hem om bevrediging zoekende, deze werkelijk zou vinden, en heeft daarom aan de natuur de volheid Zijner realiteit onttrokken, waarvan ze oorspronkelijk vervuld was. Zoo heerscht thans overal in de wereld de zelfzucht en de disharmonie, en staart den mensch in die wereld zijn eigen door de zonde verwrongen gelaat aan. [3])

Ten slotte is nog dit een deel der straf: God wil, dat de zonde zonde verwekt. De zondige mensch staat niet meer vrij tegenover de zonde. Door de vrijheid, die de mensch had, heeft hij het anti-goddelijke gekozen, nu kan hij niet anders meer dan het anti-goddelijke willen. [4]) De zondige richting is permanent geworden; dit is tegelijk zelfbepaling van den mensch en straffende reactie van den absoluten God. En zoo is het dan ook een geweldige waarheid, dat God het volk verblindt, den zondaar drijft tot de zondige daad.

---

1) Gen. 3 : 17, 18.

2) Rom. 8 : 18 vlgg.

3) Dat het kwaad in de onpersoonlijke wereld kan heerschen, terwijl het toch slechts van de geschapen *persoonlijkheid* kan uitgaan, verklaart Frank hieruit, dat de *demonen* overal het kwaad werken. Het kwaad is dus geen bestanddeel van de dingen in de natuur, maar overal, waar het optreedt, is het eene werking der demonen en zóó tast het alles aan.

4) De mensch gevoelt, zegt Frank, deze onvrijheid als vrijheid. 't Schijnt hem toe, dat hij uit vrije keuze handelt. Maar dit is schijnbare vrijheid. Niet anders dan kwaad kunnen werken, is weer een karikatuur van de volmaakte vrijheid, waartoe hij geschapen was: in volmaakte vrijheid niet anders dan goed kunnen willen.

Het geweten. De mensch vindt op den weg der zonde geen rust en bevrediging. Waar hij bevrediging zoekt door de zonde, wordt deze hem voortdurend vergald; als hij meent er genot van te zullen hebben, wordt hij teleurgesteld; waar hij realiteit meent te vinden, vindt hij schijn; waar hij leven zoekt, grijpt hij den dood.

Nu zou deze ervaring op zich zelf er nog slechts toe leiden, dat de mensch zich telkens weer wendt naar andere goederen van dezelfde soort, en daarmee zou nog niet voorkomen zijn, dat hij steeds verder van God afdwaalde. Maar nu heeft de mensch in zijn natuurlijken staat een orgaan, dat als 't ware een rem is, die zijn voortgaan op den weg der zonde en godvervreemding tegenhoudt. Dit is het *geweten.*

Het geweten heeft twee zijden, die schijnbaar met elkaar in strijd zijn. Eenerzijds ervaart de mensch het als objectief boven en tegenover hem staande macht, een macht, die volstrekt gebiedend tegenover hem optreedt, anderzijds draagt het een sterk subjectief karakter. Het hangt tot op aanmerkelijke hoogte van 's menschen individualiteit af, wat hij als inhoud er van verneemt. Zoo is dan ook ieder overtuigd, eenerzijds, dat een mensch gebonden is aan wat *zijn* geweten hem oplegt, en tegelijk, dat hij dit niet aan anderen mag opdringen. Door het subjectief karakter van het geweten wordt het autoritatief karakter er van niet opgeheven.[1])

Het geweten laat zich volkomen vergelijken met andere organen.

---

1) Opmerkelijk is het, dat Frank hierbij als een algemeene waarheid stelt: „Man gesteht wohl allenfalls zu, dass die Forderung des Gewissens Denjenigen binde und verpflichte der diese Forderung in sich wahrnimmt, aber Anderen soll er sie nicht aufdrängen; *und wenn sie in Conflict kommt mit der allgemeinen staatlichen Ordnung, so betonen auch Die welche sonst viel auf Gewissensfreiheit halten, dass durch sie jene nicht aufgehoben werden dürfe.* Man überlässt es dann dem Einzelnen mit seinem Gewissen sich auseinander zu setzen, fordert aber gleichwohl von ihm den Gehorsam gegen die allgemeine Ordnung" (*Wahrheit* I 514).

Evenals in 's menschen oog en oor de indrukken, die van de objecten uitgaan, bewerkt worden en het van de eigenaardigheid van het orgaan afhangt, hoe het die indrukken bewerkt; en voorts het subject kiest uit de indrukken, die het ontvangt, zoodat het soms niet hoort en ziet wat het wel had kunnen hooren en zien, evenzoo is het met het geweten. De mensch reageert op indrukken, die God op hem werkt, met werking zijnerzijds en zoo hangt het mede van hem af, wat hij als inhoud van het geweten ervaart. Zoo kan hij ook met zijn geweten „doof" zijn en sommige indrukken, die dit ontvangt, niet opnemen, ja zelfs tot op zekere hoogte „de stem van het geweten doen zwijgen." Maar omdat het geweten toch is de uitwerking van wat *God* hem te hooren geeft, klinkt wat hij daarin hoort, met volstrekte autoriteit. Overigens is, erkent Frank, het geweten niet volkomen individueel; wat men als eisch van het geweten verneemt, hangt sterk af van den kring, waarin men verkeert, van den tijd, waarin men leeft.

Hebben we in het geweten een inwerking van God op den mensch, waarop deze met zelfbepaling reageert: hierin ligt opgesloten, dat menschelijk en goddelijk subject relatief zelfstandig naast elkaar staan. En zoo blijkt het geweten een vrucht van den val te zijn, [1]) vindt dit immers zijn oorsprong hierin, dat tusschen God en den mensch een tweespalt is gekomen. [2])

1) Frank wijst er op, dat de heilige schrift het geweten tegelijk met de zonde laat ontstaan. Niet pas het „waar zijt gij?" (Gen. 3 : 9), waarmee God aan den avond van den val den mensch riep, was volgens hem het begin van het geweten, reeds het schaamtegevoel van den protoplast onmiddellijk nadat de zonde begaan was, was er een uiting van. Het „waar zijt gij?" was de weerklank enkel van de stem Gods, die innerlijk in den mensch naklinkt, nadat hij de gemeenschap met God heeft verbroken en van Hem is weggevlucht.

2) In dit verband bespreekt Frank nog de natuurlijke godskennis. Geweten en natuurlijke godskennis staan volgens hem *naast* elkaar. De eerste verklaart hij voor eene reactie van den natuurlijken mensch op indrukken door het zedelijk orgaan van God ontvangen, de laatste als reactie op indrukken van Godswege tot hem komende in het algemeen.

Het geweten nu werkt niet alleen als rem ter beteugeling van de zonde, maar doet ook den mensch het hoogere goed boven het lagere kennen en zoeken. Wijl God den gevallen mensch niet loslaat, met Zijne getuigenis diens innerlijken toestand oordeelt en Zijn wil stelt tegenover 's menschen anti-goddelijke neigingen, komt de mensch tot het inzicht van het strijdige dier neigingen met de goddelijke eischen en kan hij dan er tegen gaan strijden.

Doet een mensch dit in een bepaald geval, dan oefent dit invloed op zijne houding in een volgend geval. Op die wijze kan de natuurlijke mensch zich oefenen in het vervullen van de eischen van zijn geweten en daardoor deze ook steeds scherper komen te hooren. Het geweten is alzoo de band, die hem terugtrekt als hij ontvluchten wil en zijn val in de diepte tegenhoudt. Zoo hangt met het geweten, dat de natuurlijke mensch bezit, ten nauwste samen de *mogelijkheid van zijne verlossing.*[1])

Beide zijn dus gevolg van het feit, dat de absolute God overal in de wereld werkt. „Sieht man auf den letzten und tiefsten Grund woraus sich uns sowohl das Dasein des Gewissens wie des religiösen Zuges in dem natürlichen Menschen erklärte, die Immanenz und die Bezeugung Gottes in und an dem Menschen, und die Fähigkeit des letzteren darauf zu reagiren, so wird es begreiflich, dass das Eine mit dem Andern auf das Engste zusammenhängt und dass von natürlicher Religion ohne natürliches Gewissen und von diesem ohne jene nicht die Rede sein kann. Aber wir werden uns hüten nun etwa das Eine auf das Andere zurückführen zu wollen, die Religion aus dem Gewissen ab zu leiten oder das Gewissen auf die Religion zu begründen, da doch beide wesentlich derselben Quelle entstammen . . ." (*Wahrheit* I 529). En in hetzelfde verband verklaart hij, dat wij grond hebben „die sittliche Seite der Selbstbezeugung Gottes" terstond te verbinden met de „Immanenz Gottes in der physischen der Menschen vermeinten Welt wodurch als durch ein ferneres wesentliches Moment der natürlich religiöse Zug des gottentfremdeten Menschen sich begründet."

1) Verlossingsmogelijkheid, merkt Frank op, bestaat voor de demonen niet, en zoo is hun „sidderen voor God" dan ook niet wat in den mensch het geweten is. Dit meent Frank in de eerste plaats hieruit te moeten verklaren, dat de engelen volkomen geestelijke wezens zijn en daarom ten gevolge van hun val onmiddellijk radicaal

Omdat God den gevallen mensch verlossen wilde, heeft Hij aan Zijne immanentie in den mensch het karakter van rem op den weg der zonde gegeven. „Wir müssen die Geisteseinwohnung in dem Menschen und die dadurch bedingte Bezeugung Gottes an dem Menschen in Relation (stellen) zu dem Dasein des Erlösungsrathschlusses, um dessentwillen Gott jener Immanenz und Innenwirkung, die als solche nicht auf den Erlösungsrathschluss zurückgeführt werden darf, einen Charakter gab *welche die Ausführung des Erlösungsrathschlusses ermöglichte*." [1])

§ 5. De verlossing.

De christen weet zich een *verloste;* weet zich, anders gezegd, uit den staat van *schuld* tegenover God in een staat van *schuldvrijheid* verplaatst. Hij weet tevens, dat dit niet zijn werk, vrucht van eene daad of daden zijnerzijds, is, maar eene door God hem bewezen *genade*. [2]) Hij weet eindelijk, dat er voor God geenerlei noodzaak bestond om hem, in het algemeen om de gevallen menschheid, deze genade te bewijzen. De straf op de zonde is de openbaring en handhaving van Gods absolute souvereiniteit. Ook in zijn gevallen staat vervult dus de mensch het doel, waartoe hij, als geheel de wereld, geschapen is, verheerlijkt hij God. Het zou dus niet met Gods wezen gestreden hebben, indien Hij de menschheid had gelaten in den toestand, waarin zij zich

---

booze wezens geworden zijn en voorts hieruit, dat de engelen niet door verzoeking gevallen zijn.

1) *Wahrheit* I 518.

2) „Nichts ist dem wiedergeborenen und bekehrten Christen gewisser, als dass das in ihm gewirkte neue Leben nicht ein Product der sein natürliches Leben constituirenden und bewegenden Kräfte sei. Der Christenstand, in den er gekommen, hat sich ihm als das Gegentheil Dessen ausgewiesen was er sonst in sich und in der Menschenwelt überhaupt als Ergebniss natürlicher Entwickelung, als Entfaltung und Vollendung vorhandener Lebenskeime inne wird und erkennt" (*Gewissheit* II 107).

zelve door den val had gebracht. De verlossing is een daad van volstrekt *vrije* genade geweest. Zij is niet de voortzetting, noch de correctie der schepping, zij staat als een zelfstandige daad Gods naast de schepping; met dien verstande, dat de verlossingsidee al het geschapene om het zoo uit te drukken omspant, en dat eerst in schepping en verlossing te zamen de volle bedoeling van God is verwezenlijkt. [1])

De verlossingsidee moet gedacht worden als *eeuwig*, evenzeer als de scheppingsidee. Wel is de eerste in zooverre posterieur aan de laatste, als ze betrekking heeft op de tot degeneratie vervallen schepping; maar dit is niet *tijdelijke*, enkel *logische* posterioriteit. Men zou evengoed kunnen zeggen, God heeft de scheppingsidee gevormd met het oog op de verlossingsidee als omgekeerd. [2])

Evenals nu de scheppingsidee wordt gerealiseerd in wat wij

---

1) „Derselbe natürliche Kosmos, welchen wir auf die Schöpfung zurückführen, ist Gegenstand der Erlösung und wäre Dieses was er in Wirklichkeit ist nicht ohne die Erlösung. Derselbe natürliche Mensch, aus Gottes Schöpferhand stammend und dann in die Sünde gefallen, ist als solcher Object der erlösenden Thätigkeit, und die Menschheit Gottes, auf deren Herstellung das gesammte Weltwerden im letzten Grunde abzielt, ist wo immer sie im Verlaufe desselben realisirt wird, vor Allem aber als vollendete das Resultat beider göttlicher Factoren. Auf allen Punkten des kosmischen Werdens, dessen Mittelpunkt der Mensch ist, findet so oder anders Herabsenkung des geistlichen Kosmos in den natürlichen, und Emporhebung des letzteren in den ersteren Statt, eine Durchdringung der beiderseitigen Potenzen und Gebiete, deren Ergebniss die Eine Welt Gottes sein wird in welcher das Natürliche nicht mehr geschieden ist von dem Uebernatürlichen, sondern beides zusammen das Ungetrübte einheitliche Spiegelbild der Schöpfungs- und Erlösungsherrlichkeit Gottes" (*Wahrheit* I 311/2).

2) Frank meent, dat we uit de enge verbinding tusschen deze beide ideeën kunnen besluiten, zonder te kort te doen aan Gods vrije Verlosserliefde, dat Hij de wereld niet zou hebben geschapen, had Hij ze, gevallen, niet willen verlossen. Men kan de feiten, die de verwezenlijking van de scheppingsidee zijn, slechts dan dogmatisch juist begrijpen, wanneer men het werken van de verlossingsidee, die er altijd onafscheidelijk mee verbonden is, in 't oog houdt.

noemen de *natuurlijke* wereldorde, als die gekend wordt door den *natuurlijken* mensch langs den weg van *natuurlijke* openbaring, zoo realiseert zich de verlossingsidee in wat wij gewoon zijn te noemen eene *bovennatuurlijke* orde. Van deze twee in hare onderlinge verhouding geldt uit den aard der zaak wat we zoo even opmerkten omtrent de onderlinge verhouding van scheppings- en verlossingsidee. De bovennatuurlijke orde is niet maar een corrigeerende aanvulling van de natuurlijke, een ingrijpen Gods, op bepaalde punten, in de scheppingsorde. Zij is een hoogere *orde*, die de gansche natuurlijke orde omspant.

Tot deze hoogere orde behoort dan het *wonder*. Het karakteristieke van het wonder is, dat het aanvang is van iets nieuws in de natuurlijke orde van gebeuren. Het *kan* dan indruischen tegen deze laatste, maar doet dit niet noodwendig. „Das Wesen des Wunders wie der Christ es erfährt ist nicht Negation der schöpfungsmässigen Naturordnung, sondern Ueberwaltung, Beherrschung, und Durchdringung derselben mit neuen Potenzen, welche dieser Naturordnung nicht entstammen, wenngleich sie durch dieselbe sich vermittelen; und *eine wirkliche Negation, ein durchbrechendes Eingreifen findet sich nur da, wo die Naturordnung durch die Sünde einen widergöttlichen Charakter angenommen hat.*" [1])

Van de realiteit het wonder heeft de christen op een bepaald punt onmiddellijke ervaring. Nl. aan zich zelf. „Es ist eine Erfahrung, auf die wir uns als gemeinchristliche berufen können, dass, wenn der Christ des Mit- und Zusammenwirkens der natürlichen Begebnisse bei und zu seiner Bekehrung inne wird, ihm doch nicht der Gedanke beikommt, welcher dem von aussen her Betrachtenden sich nahelegt, als ob nun der neue Lebensstand Nichts weiter sei als das Facit so und so vieler in eigenthümlicher Verkettung

---

1) *Gewissheit* II 108.

zusammenwirkender natürlicher Factoren, sondern gerade umgekehrt nur um so wunderbarer erscheint ihm das göttliche Thun, dem er die Bekehrung verdankt, nur um so weniger die letztere erklärbar als Resultat natürlicher Entwickelung. *Hier also, in diesem innersten Punkte der christlichen Erfahrung, hat die Annahme und die Gewissheit des Wunders ihren letzten Grund.*" [1])

Maar dit is metterdaad „nur ein Ausschnitt des Gesammtgeschehnisses, welches in die Welt des natürlichen Geschehens eintretend sich zu der in derselben herrschenden Lebensordnung ebenso verhalten muss wie dies auf dem Punkte der fundamentalen Christenerfahrung zwischen der natürlichen und der diese umgestaltenden neuen Lebensrichtung der Fall war. Das Ganze der christlichen Heilswahrheit, jener geistlichen Realitäten, wie sie in der Person des zweiten Adam ihren objectiven Mittelpunkt haben, entspricht dem Verhältniss zwischen der natürlichen und der in sie eingreifenden höheren Ordnung innerhalb des Gebietes der subjectiven Heilserfahrung — muss ihm entsprechen gemäss der Congruenz von Ursache und Wirkung in dem früher entwickelten Sinne. Der zweite Adam, aus welchem das potentiell in ihm gesetzte neue Geschlecht auf geistliche Weise heraus gezeugt ist, kann ebensowenig das Resultat einer natürlichen Entwickelung des Menschengeschlechts sein als dies bei dem neuen Ich des Christen der Fall ist: wer jenes läugnen wollte müsste auch dieses verneinen ..... So hängt es zusammen, dass weil der Christ sich selbst ein Wunder ist darum auch sichs ihm vergewissert, dass Wunder der Name Dessen, in welchem er seines geistlichen Lebens Grund und Anfang hat, und dass das Neue, welches Gott inmitten der natürlichen Weltentwickelung schaffen wollte, mit Wunderzeichen sich ankündigte und vollzog „oben im Himmel und unten auf der Erde." [2]) Zoo staat dan met het wonder zijner wedergeboorte tegelijk een complex van histo-

1) *Gewissheit* II 108.

2) *Gewissheit* II 109 vlg.

rische feiten voor hem vast, die te zamen niet uit de natuurorde stammen, maar de wonderbare genadeorde vormen.

Maar zoo kan de christen de kritiek van den natuurlijken mensch het recht niet toekennen om over de mogelijkheid van wonderen te oordeelen en waar het heilsfeiten geldt af te wijzen, wat niet past in het natuurlijk verband.

Het is niet meer dan natuurlijk, dat door hen, die de wedergeboorte niet kennen, wonderen in 't algemeen worden verworpen. Zoo kunnen we, merkt Frank op, „das relative Recht der Einwürfe verstehen und uns nicht mehr wundern, wenn von gewissen Voraussetzungen aus das Wunder als schlechthin unerweislich, ja als unmöglich erscheint."

De christen, zich uit een verhouding van schuld verplaatst wetende in een verhouding van schuldvrijheid, weet daarbij, niet alleen dat hij niet door eigen daad die schuldvrijheid heeft bewerkt, maar ook dat de staat van schuldvrijheid niet eerst met en ten gevolge van zijne wedergeboorte is ontstaan, maar omgekeerd juist de voorwaarde voor deze laatste is en dus als „an sich" daaraan voorafgaande moet worden gedacht. „Vermöge des Processes, in welchem das Ich der Wiedergeburt zu Stande kommt und besteht, wird der Christ der... Thatsache gewiss,... dass er damit eingetreten ist in ein an sich und für ihn seiendes Verhältniss der Schuldfreiheit, welches nicht erst von ihm gesetzt wird, sondern vielmehr die Setzung des neuen Ich ermöglicht und bedingt...." [1])

Die toestand van schuldvrijheid kan verder niet eenvoudig gevolg zijn hiervan, dat God de schuld heeft vergeven. De absolute God blijft, krachtens Zijne absoluutheid, zooals wij boven hebben besproken, noodwendig Zijne eischen stellen en blijkt ook empirisch, getuige schuldgevoel en straf, dit te blijven doen. Het bestaan van een toestand van schuldvrijheid [2]) onder-

1) *Gewissheit* I 211 vlgg.

2) Met de eenigszins vreemde uitdrukkingen „plaats van schuldvrijheid", „toestand

stelt dus gebiedend, dat voor de zonde van den mensch *voldoening* is gegeven, m. a. w. dat aan den eisch der goddelijke wet is voldaan.

Waar het nu geldt de schuld der menschheid tegenover God moet de voldoening het werk zijn *van den absoluten God zelf*. Hoe zou de schuldvrijheid een realiteit kunnen zijn, indien deze niet was het werk van denzelfden God, wiens absolute eisch den mensch onder oneindige schuld en straf besloten had? Er is geen Macht, die losmaken kan wat Hij gebonden heeft. „Er und kein Anderer führt in die Hölle und wieder heraus, er verletzt und verbindet, er zerschmeisst und seine Hand heilt." Maar aan den anderen kant is het onmogelijk, dat het subject, dat de voldoening bewerkt, buiten de menschheid staat, daar het voldoening is voor de zonde van den mensch. Zoo moet door een daad Gods de voldoening *binnen den kring der menschheid* zijn tot stand gekomen.

Zooals de zondige toestand ontstaan is door een daad van den stamvader der menschheid, in wien individu en genus samenvallen, zoo moet ook het subject, dat de voldoening heeft gebracht, de menschheid voor wie ze is gebracht in zich hebben samengevat.

En verder: een misdadiger heeft aan de menschelijke wet voldaan, als hij de straf, die op zijn misdaad staat, ondergaan heeft. Want die wet eischt niet meer dan daden, en zoo wordt de daad der overtreding ten volle geboet door de daad van het ondergaan van de straf. Tegenover de goddelijke wet echter kan de voldoening niet eenvoudig bestaan in daden. God eischt, en heeft aanspraak op, de geheele persoonlijkheid. Hier is dus een vereischte van de voldoening, dat wie haar geeft zijne geheele persoonlijkheid geeft.

Zoo kunnen wij vanuit de gegevens van innerlijke ervaring

---

van schuldvrijheid" bedoelt Frank er den nadruk op te leggen, dat eerst de *mogelijkheid* tot vergeving moet zijn bewerkt, voordat God metterdaad vergeving schonk.

a priori de heilswaarheid in beginsel construeeren. In hare bijzonderheden kennen we haar dan empirisch uit de geschiedenis.

De realisatie van de verlossingsidee in den tijd. De komst van den Verlosser is niet een op zich zelf staand gebeuren geweest, maar deze is van den aanvang af in den tijd voorbereid. De verschijning van den Verlosser is het feit, waarop de verlossingsidee in haar geheel is aangelegd. Zoo is wat in den voorchristelijken tijd is geschied, alleen begrijpelijk in het licht van de latere centrale gebeurtenis.

In de heilige schrift leeren we de historische verwezenlijking van de verlossingsidee kennen. In het eerste bericht, dat hierop betrekking heeft, de heilsverkondiging in Gen. 3: 14, 15, wordt aan het zaad der vrouw, de volkomen zij 't dan ook niet zonder verwonding te verkrijgen overwinning op den Verzoeker beloofd. Dit zaad is niet een enkele mensch, maar de menschheid. En dit woord is niet enkel een belofte van iets, dat later *gebeuren* zal, maar als levend goddelijk woord ligt er een potentie in, die in de menschheid gaat werken en van het oogenblik af, waarin het gesproken wordt, deze vijandschap, den strijd tegen den Verzoeker, waarvan het spreekt, doet beginnen.

Dit woord nu, deze belofte, geldt de menschheid. De *menschheid* m. a. w. moet en zal het doen. De in de volheid der tijden verschenen Verlosser deed het niet als individu. Hij vatte in zich de menschheid samen, die het in Hem volbracht.

In de geschiedenis zien we dan een geleidelijk ontwikkelingsproces, waarin de menschheid eenerzijds wordt voorbereid voor de ontvangst van de haar op het hoogtepunt van de Openbaring wachtende verlossing; anderzijds het komen van den Verlosser in haar zelf wordt voorbereid, doordat nl. de in de menschheid immanente Logos Gods steeds duidelijker zich manifesteert, totdat Hij in de volheid der tijden uit haar te voorschijn treedt als vleesch van haar vleesch.

Dit ontwikkelingsproces voltrekt zich dan in het bijzonder in de geschiedenis van het uitverkoren volk. De verlossingsidee is de levenspotentie, die den geheelen boom leven doet, maar die in één tak tot volkomen verwezenlijking komt. Van den beginne af zien we hier het verlossingsprincipe werken, tot het eindelijk in den persoon van Christus in zijne volle verwezenlijking voor ons staat. [1])

Scherp treden de twee zijden in de voorbereiding van Israël tot volk Gods in het licht in de wetgeving eener-, de profetie anderzijds. De wet toch maakte het tot eigendom van Jahwe afgezonderd van andere volken, drukte het het karakter van heiligheid op, welke heiligheid als een het volk gestelde *eisch* in den enkeling, hoe ernstiger hij was des te sterker, schuld en zondebewustzijn wekte, en daarmede de wet deed zijn παιδαγωγὸς εἰς χρίστον. [2]) Daarnaast deed de profetie het volk zijne bestemming om zelf het heil in zich te ontwikkelen en zijn taak om het aan de volkerenwereld te brengen verstaan.

---

1) „Wie in einem gothischen Dome vom ersten Grundrisse an das Kreuz präfigurirt ist, in dessen einheitlicher überragender Spitze der Gedanke des Ganzen letztlich zum Abschluss kommt, so dass auf allen Punkten des von der Idee durchgeisteten Bauwerks die Kreuzblumen hervorspriessen als vorläufige und typische Ausprägungen, des von Unten an treibenden Motives, bis endlich der Gesammtbau von demselben weithin leuchtenden Gebilde gekrönt wird, so arbeitet sich von den ersten Ursprüngen des Volkes Israel an das Erlösungsprincip hindurch, welches schlüsslich in der gottmenschlichen Person des aus Israel nach dem Fleische gekommene Heilsmittlers hervortritt, präfigurirend seine vollendete persönliche Erscheinung gleichwie in dem heilsmittlerischen Volke überhaupt und in der Gemeinschaft seiner Frommen und Gerechten, so insbesondere in den einzelnen Sprossen des hierzu wiederum ausersehenen innerisraelitischen Geschlechtes und Hauses" (*Wahrheit* II 5 vlg.).

2) Op verkeerde exegese van één enkele Paulinische plaats, meent Frank, rust, wat volgens hem een misverstand is, dat de wet in de eerste plaats tot doel had den afstand tusschen den heiligen God en het zondige volk, Israël tot bewustzijn te brengen en zoo verlossingsbehoefte te wekken. Dat dit een misverstand is, blijkt o.a. hieruit, dat Jeremia (31 : 31 vlgg.) van eene nieuwe wet spreekt, die in het hart van het volk geschreven zal worden.

Zoo zien we den ganschen ontwikkelingsgang door onder Israël de σκιὰ τῶν μελλόντων zich vertoonen. Het was de genade van den Heilsmiddelaar, die deze schaduwen van het toekomstig σῶμα werkte. [1]) Dat dit echter niet door een natuurlijk wordingsproces, zij 't dan onder medewerking van God is geschied, maar op specifiek bovennatuurlijke wijze, blijkt terstond uit het feit, dat de natuurlijke neiging van het volk volstrekt niet ging in de richting, die het als uitverkoren volk was voorgeschreven, maar dat het telkens weer op dien weg *gedreven* moest worden. [2])

§ 6. De verschijning van den Verlosser.

De persoon. De Verlosser is verschenen in den persoon van Jezus Christus. In Hem is de eeuwige prae-existente persoonlijke Godszoon mensch geworden in den tijd.

Dat Hij waarlijk de menschgeworden prae-existente Zoon Gods was, dit heeft de christelijke gemeente te allen tijde vastgehouden. Zij weet dit uit geloofservaring en heeft daarom hiervoor geen bewijs noodig. De vraag is voor haar slechts, hoe het zich te denken.

Uit de geschiedenis weten we, dat Christus op wonderbare wijze geboren is. Dit was geen bijkomstig wonder. In de geboorte van Jezus Christus uit de maagd Maria komt het eigenaardig karakter van de menschwording uit. Het zaad der

---

1) De oude voorstelling, dat het volk Israël in zijn geheel een gelijkenis was, neemt Frank hierbij over. Alles in de geschiedenis van dit volk heeft dan typische beteekenis: priesterschap, offer, profetie, koningschap, ja ook enkele individuen, toestanden en zelfs onder bepaalde omstandigheden gesproken woorden. Deze beteekenis ging verder dan 't volk zich bewust was; ze is pas zichtbaar voor wie de gansche geschiedenis heeft leeren kennen als de geleidelijke realisatie van het heilsbesluit.

2) Verg. Jes. 48 : 4, 43 : 22 vlgg.; Hos. 11 : 1 ; Ezech. 16 : 1 enz. enz.

vrouw, Hij, die volgens de belofte den Verzoeker zou overwinnen, de tweede Adam, was meer dan een individu, Hij was de menschheid zelf in één individu. Bovendien trad Hij als reeds bestaand subject in de door geslachtelijke voortplanting zich uitbreidende menschheid in. In dit een en ander ligt de noodzakelijkheid van een geboren worden niet op de gewone wijze.

Van de wonderbare geboorte is zondeloosheid een onmiddellijk gevolg. [1]) Dat Hij, vleeschgeworden, toch zondeloos kon zijn, terwijl alle vleesch van God was afgewend, is gevolg hiervan, dat bij Christus niet als bij alle natuurlijk geborenen het vleesch het uitgangspunt van de ontwikkeling der persoonlijkheid is. De bestaande persoonlijkheid eigende zich het vleesch slechts toe voor zoover dit met haar eigenaardig wezen strookte. [2]) Zoo bestonden de infirmitates naturales ook voor Hem wel in het vleesch, maar deze tastten de persoonlijkheid niet aan, ze oefenden als 't ware daarop slechts van buitenaf een druk, gelijk al wat verder door de zonde in de wereld is gekomen.

Zoo kon Jezus zijn de volkomen reine mensch, gelijk de evangeliën Hem teekenen; in wien zelfs geen neiging tot zonde, geen herinnering aan strijd tegen eigen zonde, geen verlossingsbehoefte bestaat en die nooit bidt om vergeving. [3])

---

1) Dit blijkt, merkt Frank op, ook uit de woorden van den engel bij de aankondiging van de geboorte. Immers op Maria's vraag πῶς ἔσται τοῦτο; antwoordt de engel haar διὸ καὶ τὸ γεννώμενον ἅγιον κληθήσεται (Lc. 1 : 35).

2) „Die Ueberkunft des h. Geistes über die Jungfrau Maria hatte eben Dieses zur Folge, dass solche Aneignung des Fleisches behufs der Menschwerdung des Logos eintrat, allerdings eine Unterbrechung des Zusammenhangs sündlicher Natur- und Personenentwicklung, eine Abweisung und Abdämmung der sündigen Potenzen, jedoch ohne Aufhebung der Identität und Wahrheit der überkommenen Menschennatur" (*Wahrheit* II 117).

3) De verzoekingen door Satan strijden hiertegen niet, meent Frank, daar deze niet uit Jezus zelf voortkwamen. Wel waren ze werkelijk verzoekingen, wel troffen Hem de pijlen van den Booze en wekten deze in zijn vleesch begeerten op, maar Hij ondervond ze onmiddellijk als *verzoekingen* en wees ze af door menschelijken strijd en in gebed tot den Vader. Zoo werd Hij verzocht evenals wij, maar zonder zonde.

De Godmensch heeft geleefd in *vernedering.* Wel heeft Hij bij zijne komst in het vleesch niet opgehouden te zijn, die Hij van eeuwigheid was, gelijk hij ook van zich zelf getuigt, dat Hij vóór Abraham was, [1]) en dat Hij vóór de schepping bij den Vader in heerlijkheid is geweest, [2]) maar dit sluit niet in, dat de menschwording is geweest het aannemen enkel van een menschelijke gestalte. De Logos, de Zoon Gods, is *waarlijk mensch geworden.* [3]) Hij heeft *zijne wijze van zijn veranderd in de menschelijke wijze van zijn,* d. w. z. zijn Ik-bewustzijn is gebonden geweest aan ruimte en tijd. Er kan geen sprake van zijn, dat zijn goddelijk bewustzijn *naast* zijn menschelijk bewustzijn heeft gestaan, door dit laatste niet beïnvloed. Ook tijdens zijn aardsch bestaan kent Hij zich als eeuwige Zoon van God, kent Hij zich gelijke macht en heerlijkheid toe met den Vader, verklaart Hij van de gemeenschap met Hem der menschen tijdelijk en eeuwig heil afhankelijk, maar dit alles heeft Hij en kent Hij op menschelijke wijze: Hij draagt zijn eeuwig Zoonschap Gods in het aarden vat van menschelijk bewustzijn. Dit is het wezen der vernedering: *dat Gods Zoon krachtens zijne vrije liefde zich heeft ontledigd van*

---

1) Joh. 8 : 58.

2) Joh. 17 : 5.

3) Hierbij wijst Frank op de eigenaardige wijze, waarop de menschgeworden Godszoon het praedicaat „Menschenzoon" op zich zelf toepast. Deze uitdrukking is ontleend aan het oude testament. Daar wordt ze in verschillende beteekenissen gebruikt. In Ps. 8 : 15 om den afstand tusschen God en mensch uit te drukken, welke beteekenis ze in 't nieuwe testament niet heeft, want hier gebruikt ook de *verhoogde* Middelaar ze van zich zelf (Act. 7 : 56; Mtt. 26 : 64; Mtt. 24 : 30 enz.). Evenmin heeft ze hier de messiaansche beteekenis van Dan. 7 : 13, want was dit het geval, dan zou Jezus' vraag: τίνα λέγουσιν οἱ ἄνθρωποι εἶναι τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου; onbegrijpelijk zijn en zou men ook verwachten, dat zijne leerlingen Hem met dezen titel aanspraken. Het is de eeuwige praeëxistente Godszoon, die met dit woord wil te kennen geven, dat Hij waarlijk mensch is.

Dit is de zg. communicatio idiomatum. Frank neemt hieromtrent Brenz' formule over: „Proprietates et actiones harum naturarum ea sunt conditione, ut altera alteri suas proprietates seu actiones communicet."

de heerlijkheid, die de Logos voor zijne intrede in het aardsch-menschelijke bestaan bezat en in de grenzen van eindig menschelijk bestaan is ingegaan. [1]) Zoo spreekt dan ook Jezus van de goddelijke heerlijkheid, alsof ze Hem gegeven is,[2]) en getuigt ook de schrift van Hem, dat Hij is πιστέως ἀρχηγὸς καὶ τελειώτης.[3]) Met dit laatste wordt uitgesproken, dat zijn geloof wel niet ident was met het onze, wat het niet kon zijn, omdat het 't geloof van den zondelooze was, maar dat het toch was analoog aan menschelijk geloof. Het was geloof in dien zin, dat Hij, de

1) „Ueberall ist es ein in sich einheitliches Ich, mag sich nun der Menschensohn seiner als Gottessohnes, oder der Gottessohn seiner als Menschensohnes bewusst sein, eine Einheitlichkeit, wornach die Hypostase des Logos, welche in der Bedingtheit absoluter Selbstbedingung ihr Wesen hat, in sich hineinbildete die Ichheit der für ihn bereiteten Menschennatur, die in ihrer relativen, gottebenbildlichen Selbstbedingung des Absoluten fähig war, und die menschliche Persönlichkeit vermöge solcher ihrer Fähigkeit in sich hereinnahm die Hypostase des Gottessohnes, ohne von der Fülle dieses göttlichen Inhaltes zersprengt zu werden. Es ist der Charakter der nach Gottes Bilde geschaffenen Menschennatur, dass ihre Personalität ohne Drangabe ihres Wesens erhoben werden kann zur Umfassung des Logosbewusstseins, und es ist der Charakter des letzteren dass es ohne Vernichtung seines Wesens eintreten kann in den Rahmen menschlicher Personalität." En deze „Ineinssetzung göttlichen und menschlichen Bewusstseins" sluit dan een zelfverandering in, die niet vernedering is, daar ze ook geldt van den verhoogden Christus, en hiervan verklaart Frank: „ihr Wesen beruht darin, dass von der Incarnation an der Sohn Gottes in alle Ewigkeit nicht mehr bloss als dieser, sondern als Gottmensch, in gottmenschlicher Persönlichkeit existirt" (*Wahrheit* II 129 vlg.).

Frank wijst dus evenzeer de oude leer der κρύψις als die der κένωσις af. Niet alleen ons verstand, ook en zelfs allereerst ons geloofsbewustzijn verzet zich, zoo verklaart hij, tegen de voorstelling van een Godmensch, die als God bewust de wereld regeerde, terwijl Hij als kind in de kribbe lag, die als mensch een zich ontwikkelend bewustzijn had, als God een absoluut, die als Logos alwetend was, en als mensch vele dingen niet wist.

In verband hiermede merkt hij dan op, dat we, daar we aan Christus' eeuwig God-zijn ook tijdens zijn aardsche leven vasthouden, niet kunnen aannemen, dat Hij „alle macht in hemel en op aarde" na zijne opstanding en hemelvaart moest terug ontvangen.

2) Joh. 16 : 15; Mtt. 11 : 27 ; Joh. 5 : 26. 3) Hebr. 12 : 2.

menschgewordene en vernederde, zijne heerlijkheid zich herinnerde als achter Hem liggende. Zoo beteekent ook: De Zoon *ziet* den Vader, dat Hij God ziet in het geloof, dus op menschelijke wijze. [1])

Het verlossingswerk. Christus beschrijft het doel waartoe Hij gekomen is met de woorden: „Ik ben gekomen om de wet te vervullen." Hiermee is gezegd, dat zijn gansche leven, niet enkel zijn lijden in de laatste dagen, de zg. passio magna, zijn verlossingswerk is geweest. Levende onder de heerschappij van zonde en wet, in strijd met Satan en diens organen, onderging Hij den vollen druk Gods, die zich op de zondige wereld had gelegd, droeg Hij de straf, die door Satan aan de wereld werd voltrokken. [2]) Hiertoe behoort al wat in zijn leven is geweest, de armoede, waarin Davids geslacht verkeerde, de besnijdenis, waarmee Hij volkomen onder de oud-testamentische wet kwam, den arbeid van het aardsche beroep, [3]) zoowel als de verzoekingen, die Hij na den doop over zich deed komen. Daar nu echter dit alles uitloopt op de passio magna en daarin het hoogtepunt vindt, geldt van deze in 't bijzonder, wat van het geheele leven geldt. En het is dus niet in strijd met het hier gestelde, wanneer van Christus' dood, zijn bloed, zijn kruis gesproken wordt als datgene, wat de verlossing heeft gebracht.

Dat dit geweest is een *vrijwillig* lijden, maakt dat het verlossend heeft gewerkt. Niet in het lijden zelf, in de gehoorzaamheid ligt het verlossend element. *Christus' verlossingswerk m. a. w. is gehoorzaamheid geweest.* [4])

1) Joh. 5 : 19, 20. 2) Op Christus, merkt Frank op, heeft zich de volle druk, die op de gevallen menschheid lag, gelegd, omdat Hij in zich de gansche menschheid samenvatte. Zoo kon Hij de menschheid, die tot verlossing bestemd was, tot haar doel brengen, waarmee Hij in waarheid de tweede Adam werd.

3) Mc. 6 : 3.

4) Het feit, dat zijne gerechtigheid meritorisch is, onderstelt, meent Frank, niet, dat Hij ze ook niet had kunnen volbrengen. De gedachte, dat Gods Zoon van zijne roeping had kunnen afvallen, is inderdaad blasphemie. Maar dat Hij

De daden van den Heilsmiddelaar zijn slechts in zooverre verlossingsdaden als ze *god*menschelijke daden zijn, d. w. z. als zijne beide naturen er deel aan hebben. Dit wil evenwel niet zeggen, dat de goddelijke en de menschelijke natuur op gelijke wijze deel hebben aan de verlossingsdaden. Wel leed de godmenschelijke natuur in haar geheel, maar toch was het allereerst de menschelijke ikheid, waarin de Logos was ingegaan, waarop het lijden inwerkte, zoodat het den Logos slechts langs dien weg trof. De verhouding is in het algemeen deze, dat het goddelijk wezen van den Heilsmiddelaar aan het lijden wel werkelijk deelnam, maar *actief* daaraan deelnam in dien zin, dat hiervan de kracht tot dragen uitging.

Men spreekt hier van *plaatsvervangende* gerechtigheid. Maar dit wil niet zeggen, dat wat Christus heeft volbracht hetzelfde is als wat de gevallen menschheid schuldig was. [1]) De onverloste zondige mensch boet, doordat hij tegen zijn wil aan de straf onderworpen wordt; de voldoening, die God in Zijn verlossingsbesluit als eene heilbrengende het gevallen menschengeslacht heeft toegedacht en die de Zoon Gods als de tweede Adam heeft volbracht, was *vrijwillige gehoorzaamheid.*

---

de Godszoon was, die niet vallen kon, heft volgens hem de verdienstelijkheid van zijne gerechtigheid niet op, omdat hij aanneemt, dat Christus de verzoekingen, die tot Hem kwamen, op menschelijke wijze, door strijd en gebed heeft overwonnen, niet door het aanwenden van zijne goddelijke almacht.

1) Volgens Frank was de oude evangelische theologie op den verkeerden weg, toen men de plaatsvervanging nam in deze beteekenis. Hierdoor kwam men tot nietswaardige onderzoekingen als bv. in hoeverre Christus' lijden van de hellestraf gelijkwaardig was met het eindelooze lijden der verdoemden. — Daar verder volgens Frank, de menschheid in Christus de verlossing heeft gewerkt, is ook in dien zin van plaatsvervanging geen sprake. De uitdrukking, „satisfactio vicaria" heeft naar zijne meening alleen recht van bestaan, wanneer men daarmee bedoelt, dat Christus heeft gedaan, wat de anderen niet konden doen. Deze geloofservaring van de gemeente komt vooral uit in de „Passionslieder". Ook de heilige schrift spreekt ze uit door het gebruik van de praeposities ἀντί (Mtt. 20 : 28) en ὑπέρ (I Tim. 2 : 6).

Behoudens dit onderscheid echter komt wat Christus geleden heeft overeen met wat de zondige menschheid lijden moest. De straf op de zonde is het afgesneden zijn van God als bron van alle leven, en als gevolg hiervan de dood; wat dan bij onverzoend blijvende zonde wordt eeuwige dood. Ook Christus nu heeft godverlatenheid gekend in Gethsemane, [1]) aan het kruis, [2]) en ten slotte in den dood.

Evenwel, daar Hij de zondelooze is, lijdt Hij anders. Zelfs in zijne godverlatenheid is zijn lijden gewillig lijden en houdt Hij vast aan den God, die Hem verlaten heeft. Deze volle eenheid met God verlamde Satans macht. Al Christus' lijden was verzoeking, het gewillige van het lijden was weerstaan van de verzoeking en daarmee verzwakking van den Verzoeker.

Met het gewillig ondergaan van den dood, het ergste wat Satan Hem kon aandoen, was diens macht dan voor goed gebroken. Satan had, om het zoo uit te drukken, al zijne pijlen verschoten, en deze waren alle op Christus' niet te verwrikken gehoorzaamheid afgestuit.

Uitvoerig bestrijdt Frank de oude leer der dogmatiek van het drievoudig ambt van Christus. Christus' werk is volgens hem geweest het zich zelf ten offer geven voor de zonde der menschheid. Dat is zijne priesterlijke functie; deze omvat dus zijn gansche levenswerk. Nu heeft Hij telkens van dit zijn werk als profeet getuigd en oefent Hij als koning heerschappij over de door Hem verloste menschheid, maar zoo zijn wat men noemt zijn profetisch en zijn koninklijk ambt accessoria enkel van zijn priesterlijk ambt.

De verhooging. Zooals de vernedering de voorwaarde was voor het volbrengen van het verlossingswerk, zoo is de verhooging van Christus het noodzakelijk gevolg van het volbrachte

1) Mc. 14:33. 2) Mtt. 27:46.

werk. In zekeren zin was dit vergelding; Hij heeft zich zelven vernederd, is gehoorzaam geweest tot den dood, *daarom* heeft God Hem verhoogd.[1]) Maar evenals zijne heerlijkheid niet van Hem genomen was, maar Hij zich zelf overgaf in de vernedering, zoo heeft Hij ook de verhooging niet in eigenlijken zin ontvangen. Zelf neemt Hij weer op, wat Hij willig had afgelegd. Na de voleinding van het werk breekt de godsglans, die verborgen was geweest in de knechtsgestalte, door en Hij toont, dat Hij overwinnaar is over de machten, die over Hem schenen te zegevieren.

In de verhooging is Hij God*mensch* gebleven. Wel wordt de menschelijke natuur door de goddelijke overstraald en geheel er van doordrongen, maar daarmee ondergaat ze geene verandering en verliest ze niets van hare realiteit. Want de mensch is van den beginne af als Gods evenbeeld er op aangelegd de goddelijke oneindigheid in zich op te nemen en dus is het mogelijk, dat het volle Logosbewustzijn de menschelijke natuur doordringt.

De verhooging is aangevangen met de *opstanding*. Overal in de heilige schrift wordt deze dan ook als eene integreerende voorwaarde van onze verlossing voorgesteld.[2]) Alleen door de opstanding kon zijn leven worden, gelijk het geloof het beschouwt: verzoenend, satisfactorisch, overwinnend. Was Hij in den dood gebleven, dan had Hij Satan niet overwonnen.

Bij de verhooging bestaat geen opklimming, zooals bij de vernedering, waar we een steeds dieper dalen hebben; de verhooging is in haar wezen volkomen gegeven in de opstanding; terstond bij zijne opstanding is Christus in de bovenmenschelijke wereld ingetreden. Al het verdere: hemelvaart, zitten ter rech-

1) Phil. 2 : 9.
2) Rom. 8 : 34; I Cor. 15 : 17 enz.

terhand Gods, wederkomen om te richten, is slechts voortgaande verwezenlijking.[1])

Dat Hij na zijne opstanding zich op aarde heeft vertoond, is slechts geweest om de oergemeente van de realiteit van het voltrokken verlossingswerk te overtuigen. Daarom is ook uit deze verschijningen niets te besluiten omtrent het wezen van den Verhoogde, evenmin als uit de oud-testamentische theophanieën iets is op te maken omtrent het wezen Gods. Ook de hemelvaart had enkel ten doel den leerlingen duidelijk te maken, dat Christus verhoogd was tot goddelijke eer en heerlijkheid.

In de voortgaande verwezenlijking van het verlossingsproces volgt na de hemelvaart het zitten ter rechterhand Gods, d. i. het deelnemen aan de goddelijke wereldheerschappij.[2]) Als verhoogde godmensch op aarde verschijnende, deed Hij zijne jongeren uitgaan en beloofde hun zijn bijstand,[3]) en ook als opgevarene in den hemel gaat Hij voort met het scheppen van een volk Gods,[4]) waartoe Hij zijne gaven aan de menschen doet toekomen. Dit is de voortzetting van wat Hij aangevangen heeft in de vernedering. De wederkomst in heerlijkheid en het gericht, waaraan de christen gelooft, sluiten zich hierbij aan.[5])

---

1) Met de oud-lutherschen doet Frank Christus' begrafenis en zijn tocht naar den Hades tot de verhooging behooren. In het graf, zoo zet hij uiteen, werkten in Christus' terstond de opstandingskrachten, en ook de descensus is een teeken, dat de gestorvene den dood overwonnen heeft. De aarde, die steeds al het gestorvene in zich opneemt, kan dit lichaam met de opstandingskrachten, die er in werken, niet houden en ook de hel kent Hem als overwinnaar. Hier verkondigt Hij wie Hij is: „Wir sollen wissen und uns dessen getrosten dass wo immer Christus mit dem Tode zusammentrifft, dieser und dessen Gewalthaber an ihm seinen Meister findet" (*Wahrheit* II 223).

2) Hier heeft dan de menschelijke natuur, volgens Frank, deel aan de goddelijke omnipraesentia.

3) Mtt. 28 : 18; Mc. 16 : 19, 20.

4) Eph. 4 : 10.

5) Wederkomst in heerlijkheid en gericht worden meer uitgebreid behandeld bij de „eschatologie" zie blz. 93 vlg.

In den 3den druk van het *„System der christlichen Wahrheit"* voegt Frank aan zijne beschouwingen over den Verlosser ten slotte nog een paragraaf toe, waarin hij er tegen waarschuwt het werk van den „historischen" Christus te verheffen boven dat van den verhoogden Christus. Door deze twee tegenover elkaar te stellen verlaagt men metterdaad het laatste meent Frank, tot religieuse fantasie: „Es sind die Verbindungsfäden durchschnitten, welche die Gemeinde in Gemeinschaft und Wechselwirkung stehen lassen mit ihrem im Himmel thronenden und von da aus auf sie wirkenden Erlöser. Für die gläubige Gemeinde ist diese Realität und Historicität des erhöheten Christus nicht minder thatsächlich und gewiss, wie die Wirklichkeit Dessen der seine Herrlichkeit voller Gnade und Wahrheit in den Tagen seines Fleisches schauen liess." „Ja", merkt hij hierbij op, „vielmehr kraft der Strahlen, welche von dem in Herrlichkeit Thronenden fort und fort in die Menschheit eingehen, kraft seiner andauernden Gnadenwirksamkeit, werden wir des „historischen" Christus inne als dessen, der er wirklich war, unsers Erlösers, wogegen Denen welche ihn mit dem blöden Auge des natürlichen Menschen betrachten, ihn mit den Mitteln der rein geschichtlichen Forschung erfassen wollen, sein Bild in Folge der darauf gerichteten natürlichen Kritik dahinschwindet". [1]) Maar, voegt hij daaraan toe, evenzeer staat het vast, dat zonder het leven en werken van den „historischen" Christus op aarde alle christologie slechts was een „Hirngespinnst", gelijk Frank het noemt. En zoo noemt hij het „Stumpfsinn und Selbstverblendung" wanneer men het eene van het andere losrukt, „ein Beweis für die Geistesumnachtung, in die man bei dem Mangel geistlicher Erfahrung hineinstürzt!"

§ 7. De toeëigening van het heil.

In Christus den Godmensch is potentieel een *nieuwe* mensch-

1 *Wahrheit* II 241 vlg.

heid gegeven. Immers van Hem, den Heilsmiddelaar, gaan krachten uit, die in den mensch een nieuw leven werken. Daar dit nieuwe leven gewerkt wordt op den grondslag van reeds bestaand natuurlijk leven, noemen we het proces, waaraan het zijn ontstaan dankt, *wedergeboorte.*

Hiermee zijn we gekomen aan wat voor Frank is het middelpunt van zijn gansche systeem, het proces van het worden van den nieuwen mensch. Nu gebruikt Frank om dit proces aan te duiden steeds de dubbele uitdrukking *wedergeboorte en bekeering.* Daarmee wil hij, zooals hij verklaart, uitdrukken, dat het hier niet enkel gaat om het inbrengen van een nieuwe levenskracht in het subject, maar dat daarmede gepaard gaat van de zijde van het subject een actief grijpen en zich toeeigenen van dit nieuwe leven. „Der Ausdruck Bekehrung (eignet sich) insofern zur Benennung der That, womit das Subject das in der Wiedergeburt zunächst gesetzte neue Leben in Kraft desselben seinerseits will und setzt, als die active, wollende Hinkehr, Hinwendung zu den Factoren aus welchen die Wiedergeburt stammte das Wesen dieser That ist. Die von dem Subject gewollte und stetig neugesetzte Gravitation des in der Wiedergeburt geschaffenen und durch die Factoren der Wiedergeburt stetig genährten Lebens dahin von wo es entsprang ist die Bekehrung.[1]) Bekeering en wedergeboorte staan niet naast elkaar als verschillende benamingen enkel van éénzelfde proces, de eene maal van deszelfs menschelijke, de andere maal van deszelfs goddelijke zijde gezien. Wedergeboorte is de goddelijke werking, die voorwaarde is voor de bekeering; met dien verstande, dat de bekeering niet steeds, zelfs niet in den regel, onmiddellijk op de wedergeboorte volgt. De wederbarende krachten kunnen een tijdlang op het subject werken, zonder dat het nog tot de bekeering komt.

---

1) *Gewissheit* I 124

In het proces nu van wedergeboorte en bekeering zijn drie phasen te onderscheiden. Bij de eerste is de mensch volkomen passief, bij de tweede is hij actief, maar nog slechts in dezen zin, dat hij *willig* de genade aanvaardt en op zich laat werken, bij de derde treedt het nieuwe Ik in werking. Frank onderscheidt deze phasen als *roeping*, *rechtvaardiging* en *vernieuwing.* [1])

De *roeping* is de aanbieding van het heil, eene aanbieding, die niet enkel een uitnoodiging is, Christus' roepstem werkt herscheppend. [2]) Deze herscheppende kracht richt zich dan op het punt, waar alreede goddelijke krachten in den natuurlijken mensch werkzaam zijn, waar het onbewuste wisselverkeer tusschen den mensch en God bestaat, dat in de bewuste ervaringen van het geweten tot uitdrukking komt. Zoo werkt ze het „berouw", een smartgevoel in den geroepene, zich openbarend doordat hij bij het licht der genade zijn heilloozen toestand gaat inzien. [3]) En aan deze ethische verlichting van het hart gaat gepaard eene verlichting van het verstand, ten gevolge waarvan het subject de geopenbaarde realiteiten in het ware licht gaat zien, en deze als de hoogste realiteit erkent. [4])

Deze roeping geschiedt zonder dat de mensch ze kan verhinderen. Zij is algemeen. „Wir dürfen es *glauben*, auch wenn

---

1) De indeeling, waarbij achtereenvolgens behandeld worden: vocatio, illuminatio, vivificatio, regeneratio, conversio, justificatio, fides et opera, unio mystica renovatio, is naar Frank's meening verkeerd, daar deze verschillende momenten in elkaar liggen en dus niet te scheiden zijn.

2) Zoo werkt, meent Frank, Christus' roep: „Komt allen tot Mij" (Mtt. 11 : 28) en „Komt, want alles is gereed" (Lc. 14 : 17) herscheppend, gelijk zijn woord tot den verlamde: „Sta op" (Mc. 2 : 9).

3) Dit berouw noemt Frank voortdurend „heilzaam berouw" in tegenstelling met het onmachtig gevoel van ellende, dat de natuurlijke mensch kent λύπη κατὰ θεόν in tegenstelling met λύπη τοῦ κόσμου.

4) Joh. 1 : 4, 9; 8 : 12, 12 : 35 enz. Ook God wordt „Licht" genoemd, waarin geen duisternis is (I Joh. I : 5; Jac. 1 : 7; I Tim 6 : 16). Als verlichting des harten komt het voor II Tim 1 : 10 waar de werking van het φωτίζειν door het evangelie ζωή en ἀφθαρσία genoemd wordt. Vgl. ook τὸ φῶς τὸ ἐν σοί (Mtt. 6 : 13).

wir es im Einzelnen zu *sehen* nicht vermögen, dass die gnädige, die Gewinnung des Heiles ermöglichende Berufung Gottes sich Niemanden gänzlich entzieht." [1]) Hiermede wijst Frank beslist de gedachte aan particuliere uitverkiezing en absolute praedestinatie af.

Rechtvaardiging. De roeping stelt den mensch in staat actief te worden. De ontvangen geestelijke krachten doen den mensch zich wenden naar het heil, naar de genadezon, die het nieuwe leven doet ontspringen. Dit zich wenden naar het heil is het *geloof.* [2]) Den zondaar, die zelf niets kan doen om het verderf te ontgaan, treedt de genadegave van Christus' verworven gerechtigheid voor oogen, en met het geloof grijpt hij aan wat daarin geboden wordt.

Hieruit volgt nu terstond, dat object van het geloof is: het *verlossingswerk door Christus volbracht, en het heil daardoor den mensch aangeboden.* Het is geloof aan „Christus en Dien gekruisigd", en in zooverre de peripherie niet van het centrum gescheiden kan worden, in wijderen zin alles wat hiermee samenhangt.

Dit geloof kan men noemen een aannemen van Christus, een komen tot Hem, of ook, daar de roeping het eischt, een daad van gehoorzaamheid; maar hoe ook omschreven, het is de meest innige verbinding tusschen den mensch en zijn Heilsmiddelaar. [3])

Op zijn geloof wordt dan den mensch door God de rechtvaardigheid van Christus toegerekend. Hoe minder daarbij de zondaar iets wil *doen*, hoe meer hij slechts wil *ontvangen* des

---

1) *Wahrheit* II 337.

2) Der von dem festen Ankergrunde wahrhaften göttlichen Lebens durch die Sünde losgekommene, auf dem Meere des endlichen dahinfahrende den Wellen und Stürmen preisgegebene Mensch ist durch die Berufung dem „Fels des Heiles" nahegeführt und in den Stand gesetzt worden ihn zu umfassen, auf ihm seinen Standort zu nehmen, damit er nicht untergehe in der vergänglich-sündigen Welt: *das ist der Glaube* (*Wahrheit* II 345).

3) λαμβάνειν Joh. 1 : 12, ἔρχεσθαι Joh. 5 : 40, 6 : 35, ὑπακοή Rom. 1 : 5.

te zuiverder is zijn rechtvaardigend geloof.[1]) Zoo is de rechtvaardiging *rechtvaardiging uit geloof alleen.*[2])

De rechtvaardiging sluit in *zondevergeving,*[3]) en als correlaat daarvan *aangenomen worden tot kind van God.*[4]) Hiermee gaat in den mensch gepaard afkeer van de zonde, niet alleen passief, maar ook actief. Wanneer de mensch zich tot Christus wendt, wendt hij zich vanzelf van de zonde af.[5])

Bij deze rechtvaardiging is de mensch niet meer bloot passief. Het aannemen van de door God hem geboden gerechtigheid is een daad van zijn wil. En evenzeer het niet aannemen er van. Wel is waar vindt God, wanneer Hij met Zijne roeping tot den mensch komt, dezen altijd tegenstrevende, want 's menschen natuurlijke wil gaat in eene andere richting dan waarheen de heilige Geest hem trekt;[6]) maar wanneer de roepende genade afge-

---

1) „Er fasst die dargebotene Gerechtigkeit um so fester jeweniger er Etwas anderes will als fassen."

2) *Sola* fide, χάριτι, οὐκ ἐξ ἔργων.

3) In C. A. IV en Apol. IV § 76 worden in aansluiting aan Rom. 4 : 3—8 rechtvaardiging en zondevergeving aan elkaar gelijkgesteld. Dit is volgens Frank onjuist. Ook wil hij niet op de oude wijze de rechtvaardiging splitsen in twee momenten: de negatieve remissio sive non imputatio peccatorum en de positieve imputatio iustitiae Christi.

4) υἱοθεσία (Rom 8 : 15; Gal. 4 : 5; Eph. 1 : 5). Dit is naar Frank's opvatting het onmiddellijk gevolg van de rechtvaardiging: als God iemand de gerechtigheid van Christus verleent, neemt Hij hem eo ipso als kind aan. „Wir sind Kinder Gottes in dem Sohne seiner Liebe, der unsre Sünden gesühnt und uns mit Gott versöhnt hat: weil wir dieses in Christo in der Person des letzten Adam sind, darum wird uns auch das Andre zu Theil, wozu Jenes überhaupt geschehen ist, die reale Versetzung in das Sohnesverhältniss kraft der Gabe des heiligen Geistes und der Rechtfertigung aus Glauben" (*Wahrheit* II 354).

5) Daaraan dankt de samenstelling „Busse und Glaube" haar ontstaan.

6) In zooverre kan men, meent Frank, zeggen: Spiritus Sanctus datur repugnantibus. Maar zij, die het woord gehoord hebben en wier hart getroffen is, moeten nu zelf gaan doen, zich aangrijpen en alle krachten inspannen (βιάζειν, ἁρπάζειν). In zooverre is de uitdrukking „Deus volemtem trahit" juist.

Met deze opvatting van de rechtvaardiging wijst Frank het synergisme af.

wezen wordt, is dit niet gevolg van dezen tegenstand, dien alle menschen gemeen hebben en die door de kracht van de nieuwe geestelijke gave overwonnen moet worden en daardoor ook kan worden overwonnen; dit is een tegenstand, die *na* het ontvangen van de genade intreedt. Het weerstand bieden aan de genade ligt niet op dezelfde lijn als de zonde van den natuurlijken mensch, het is te vergelijken met de zonde van den protoplast; het is metterdaad *een nieuwe zondeval.* [1])

Vernieuwing. Op de rechtvaardiging volgt dan ten slotte de vernieuwing. Het geloof, dat de subjectieve voorwaarde is voor de rechtvaardiging, is, gelijk we besproken hebben, het zich toewenden naar Christus, het willig verleggen door den mensch van het zwaartepunt van zijn wezen in God. [2]) De vernieuwing is dus niet een overgaan in een nieuwen staat, maar een blijven en geleidelijk voortgaan in den staat, waarin de mensch door de rechtvaardiging gekomen is. [3]) Het oude ik is uit het middelpunt van de persoonlijkheid verdrongen. Nu moet langzamerhand het nieuwe ik het oude onderwerpen en dit tot zijn orgaan

---

Meewerking van den mensch met de roeping bestaat niet: de activiteit wordt hem door God verleend. Niets kan volgens Frank onjuister zijn dan de geliefde vergelijking van het synergisme: 's menschen medewerking met de goddelijke werking is „zooals wanneer twee paarden een wagen trekken." Hij stelt daartegenover: „Es ist ganz und gar menschliches Thun, unbeschadet dessen, dass es ganz und gar göttlicher Wirkung zu danken ist" (*Wahrheit* II 320).

1) Frank corrigeert hier de voorstelling van de F. C. (II 53), die het heil van den mensch in laatster instantie laat afhangen van de lagere vrijheid, die de mensch bezit. Ten gevolge van deze lagere vrijheid immers staat het aan hem of hij bv. naar een preek zal gaan luisteren of niet, en daarvan hangt het dan ten slotte af of hij al of niet bekeerd wordt.

2) Tegenover het ἑαυτῷ ζῆν, het karakteristieke van de zonde staat χρίστῳ ζῆν en Θεῷ ζῆν (II Cor. 5 : 15; Rom. 14 : 7).

3) Zoo spreekt de heilige schrift dan ook van μένειν ἐν αὐτῷ, van het geloof bewaren τὴν πίστιν τετήρηκα, (II Tim. 4 : 7) van houden wat men heeft κράτει ὃ ἔχεις (Apoc. 3 : 11). Dit is het proces der vernieuwing, waarin de christen stand moet houden tot zijn dood (γίνου πιστὸς ἄχρι θανάτου Apoc. 2 : 10).

maken. De rechtvaardiging, in het geloof ontvangen, is de vaste positie, waardoor de geestelijke mensch in dezen strijd kan overwinnen.

Hoe meer het nieuwe ik overwint, des te inniger wordt 's menschen gemeenschap met God, de *unio mystica*, wel te onderscheiden van de ook in den natuurlijken mensch, ondanks zijne afwending van God, gebleven — metaphysische — immanentie Gods. De unio mystica is door Christus bemiddeld en van 's menschen wil afhankelijk. In dit laatste ligt opgesloten, dat ze niet voortdurend gelijk blijft, maar toeneemt naarmate 's menschen geloof krachtiger wordt.

Ten slotte komen we tot de *goede werken*. Het waarlijk levend geloof blijkt uit het leven, uit de werken. Niet dat bij het geloof bovendien nog de werken moeten komen, wat hierop zou neerkomen, dat bij Christus' gerechtigheid bovendien nog onze eigene werd vereischt: maar de werken zijn de noodwendige openbaring van het geloof. [1])

De rechtvaardiging wordt door goede werken niet verkregen, en gaat door slechte werken niet verloren, maar gelijk goede werken de noodwendige gevolgen van een rechtvaardigend geloof zijn, moet dit geloof opgehouden hebben te bestaan eer de mensch tot slechte werken komt. „Wessen Glaubenshand die Gnade Gottes in Christo loslässt, der sinkt hinab zu bösen Werken; und wer diese Gnade festhält, der steht in guten

1) Langs dezen weg brengt Frank den Jacobusbrief in overeenstemming met de leer van Paulus. Waar Paulus spreekt van gerechtvaardigd worden „sola fide" heeft hij het oog op den diepsten grond der rechtvaardiging. Waar Jacobus leert: „Bona opera sequuntur justificatum", beschouwt hij het proces der rechtvaardiging zooals het zich in zijne ontwikkeling vertoont.

Eene eigenaardige moeilijkheid ligt, volgens Frank, in het begrip *goede* werken. Deze zijn nl. geen *goede* werken, wanneer ze door God niet geboden zijn, terwijl ze tegelijk ophouden goede werken te zijn als ze worden gedaan *om* aan de wet te gehoorzamen.

Werken, mag es auch beide Male nicht immer möglich sein, im äusserlichen Leben den Nachweis davon zu führen."

De genademiddelen. Daar de mensch een lichamelijk-geestelijk wezen is, kunnen geestelijke krachten slechts op hem werken, wanneer ze door zinnelijke media tot hem komen. [1]) Daarom geschiedt de werking van den Godmensch op den mensch door genademiddelen: genade*middelen* in den letterlijken zin des woords.

De sacramenten toch zijn niet maar teekenen, die eene innerlijke geestelijke werking symboliseeren. De tijd der heilsvoorbereiding is de tijd der symbolen geweest. Wel dragen de sacramenten in zooverre ook een symbolisch karakter, als als middel steeds dient iets, dat in de natuurlijke wereld eene analoge werking uitoefent: voor het sacrament van de geestelijke reiniging water, voor dat van de geestelijke voeding brood enz. Maar wie hierbij blijft staan, miskent den aard der hierbij plaatsgrijpende heilsmededeeling. In de genademiddelen komt Christus, de verhoogde Middelaar, zelf tot den mensch. Het zinnelijk element is drager en voertuig van den Godmensch op dezelfde wijze, als tijdens Jezus' aardsche leven de menschelijke persoonlijkheid drager en voertuig was van den goddelijken Logos.

Het eerste der genademiddelen is het *woord.* [2]) Alle geestelijk bezit gaat van mensch tot mensch, van geslacht tot geslacht door woorden: zinnelijk tot stand komende klanken, maar die dragers zijn van een geestelijken inhoud. [3])

---

1) Hiermee komen we tot wat Frank eigenaardig noemt de *transeunte geloofsobjecten.* Dat zijn nl. de realiteiten, waardoor de transcendente geloofsobjecten de immanente werken, m. a. w. de realiteiten, waarvan de transscendente factoren voor hunne werking op het subject zich bedienen.

2) Hierbij is wel op te merken, dat het hier bedoelde woord, waardoor Christus werkt, voor Frank niet is de heilige schrift. Over deze laatste kan pas gehandeld worden in verband met de gemeente, daar ze door de gemeente is voortgebracht.

3) „Es ist die in dem Wesen des Menschen begründete geistleibliche Art, wor-

Het „woord" is volgens Frank het voornaamste genademiddel, zonder dit komt nooit een mensch tot het heil. „Wir dürfen alle individuell noch so verschiedenen Erfahrungen zusammenfassend behaupten, dass kein Mensch je bekehrt worden ist noch auch das angefangene Wesen bis ans Ende festgehalten hat ohne das Wort vom Heil, welches seiner mächtig wurde und mächtig blieb." [1]) En zoo heeft ook Christus tijdens zijn aardsch bestaan allereerst door het woord op de menschen gewerkt. [2]) Deze werking bestond reeds toen niet hierin, dat Hij hoogere „waarheden" mededeelde, maar dat Hij in zijne woorden zich zelf, de volheid zijner genade openbaarde. [3]) Op dezelfde wijze gaat nu nog van den *verhoogden* Middelaar het woord uit en brengt deze zich zelf daarin aan de menschen. Dit van geest vervulde godswoord heeft scheppende kracht, het is het middel, waardoor de nieuwe mensch wordt geschapen, gelijk de heilige schrift het uitspreekt in I Pt. 1 : 23. „Wedergeboren niet uit vergankelijk, maar uit onvergankelijk zaad nl. uit het levende en blijvende woord Gods." Christus' woord spreken in de gemeente is dan ook niet allereerst doceeren, maar leven verwekken, door het zaad van het eeuwige in Christus besloten leven uit te strooien, dat, als het in het menschenhart ontkiemt, nieuw leven doet ontstaan.

De inhoud van het woord is het verlossingswerk van Christus:

---

nach das Innere, die geistige oder geistliche Gabe, Kraft, Wirkung getragen und fortgeleitet wird durch Aeusserliches, Natürliches, Sinnenfälliges" (*Gewissheit* II 35).

1) *Gewissheit* II 41.

2) In overeenstemming hiermee, merkt Frank op, luidt Christus' opdracht aan zijne leerlingen in de eerste plaats πορευόμενοι κηρύσσετε, terwijl pas in de tweede plaats het bevel tot daden er bij wordt gevoegd: ἀσθενοῦντας θεραπεύετε, νεκροὺς ἐγείρετε enz. Mtt. 10 en Lc. 10. Ook op het pinksterfeest gaat Petrus' *rede* vooraf *aan* de *wonderen*.

3) Frank wijst er op, dat, indien het eerste Christus' werk was, men altijd een volledigen „Curs des Unterrichts" moest doormaken, daar anders steeds het een of andere stuk waarheid zou ontbreken.

„Jezus Christus en Dien gekruisigd." Daar Christus de wet op zich genomen heeft en daaraan heeft voldaan, moet het woord zijn de prediking van wet en evangelie. [1])

Maar niet alleen door woorden, ook door teekens, tonen, vormen enz. deelen de menschen elkander hun innerlijk wezen mede. En zoo deelt ook de Godmensch door objecten, ontleend aan de zinnelijke wereld, door water, brood en wijn zich zelf aan de menschen mee. Het woord blijft echter ook daarbij het eerste en voornaamste genademiddel. De andere sacramenten ontleenen hun karakter als zoodanig aan het woord, dat Christus bij de instelling gesproken heeft; zonder het begeleidend woord zouden ze niet werken.

Het eerste van deze sacramenten is de *doop*. Hierbij is scherp te onderscheiden tusschen het door den verhoogden Christus ingestelde sacrament en den doop, die door Johannes den Dooper, en ook door Jezus' leerlingen tijdens zijn leven op zijn bevel werd toegediend. Deze laatste behoorde tot de σκία τῶν μελλόντων, de symbolische handelingen, die wat ze beteekenen niet in zich dragen of overbrengen. Zoo was dan deze doop de voorafschaduwing slechts van het latere sacrament. [2])

De doop verplaatst den christen in de gemeenschap met Christus den Verlosser. Christus' verlossingswerk wordt er hem in toegeëigend en daar dit zijn hoogtepunt vindt in zijn dood en opstanding is de bepaling van den doop als „sterven met Christus en wederom met Hem opstaan" juist. [3]) Zoo is het een

---

1) „Wo das Wort Gottes so wie es soll verkündigt wird, da ist die Gesetzespredigt durchströmt mit dem Hauche des heiligen Geistes, der von dem Erfüller des Gesetzes ausgeht . . . (*Wahrheit* II 250).

2) Kenteekenend noemt Frank dezen doop dan ook „ein Wasserbad" en het water van dezen doop „schlecht Wasser". Wie zich boetvaardig liet doopen, belijdende de komst van den komenden Verlosser, ontving zonder twijfel vergeving van zonden, maar wie zonder zulk eene stemming gedoopt werd, ontving geene gave.

3) Col. 2 : 11 en 12.

losmaken van den doopeling uit den toestand van zonde en schuld, waarin de natuurlijke mensch verkeert en hem als nieuwen mensch doen intreden in de gemeenschap met Christus.

De levensvernieuwing, [1]) die het noodwendige gevolg is van het deelhebben aan Christus' dood en opstanding, bestaat echter niet in onmiddellijk uitdelgen van den zondigen lust, maar in het inbrengen van eene nieuwe levenspotentie uit de levensvolheid van den tweeden Adam in het natuurlijk leven.

Hiervoor is geene bijzondere dispositie noodig, kan in waarheid geene dispositie bestaan. Want de natuurlijke mensch kan zich zelf niet voorbereiden. In hem bestaat, gelijk we vroeger hebben gezien, niets dan de *mogelijkheid* van verlost te worden. Waar dan in heilige schrift en belijdenis gesproken wordt van geloof als noodzakelijke voorwaarde voor den doop, [2]) daar wil dit enkel zeggen, dat de doop slechts zegen kan werken, wanneer de mensch de door dezen ontvangen krachten door geloof zich toeëigent. Uit tal van mededeelingen in het nieuwe testament blijkt terstond, dat dit de bedoeling is. Waar ons bv. in Act. 2 : 41 wordt verhaald, dat meer dan tweeduizend menschen zich na Petrus' prediking lieten doopen, is het wel zeker, dat dit niet allen geloovigen zijn geweest. De prediking, die in het nieuwe testament altijd aan den doop voorafgaat, dient dan ook niet om geloof te wekken, maar slechts om in den mensch de neiging te wekken om zich te laten doopen.

Hierin ligt het recht van bestaan van den kinderdoop, waarvoor we in de heilige schrift geene stellige aanwijzingen vinden. Daar het de natuurlijke mensch is, die het sacrament der wedergeboorte ontvangt, en er in dezen altijd slechts „aptitudo passiva" bestaat, kunnen ook kinderen den doop ontvangen. Want er

1) Rom. 6 : 1—4.

2) „Wie geloofd zal hebben en gedoopt zal zijn" (Mc. 16 : 16); en „Sacramenta nihil prosunt absque fide."

bestaat voor ons geen reden om aan te nemen, dat het geloof slechts kan gewekt worden in een bewusten geest. Hetzij de geestelijke krachten, die het geloof werken, indringen in den onbewusten kindergeest door middel van den doop, hetzij ze in den volwassene ingaan door middel van het woord, het is Christus' werking, die het geloof doet ontstaan. Dat kinderen de geestelijke gave van Christus kunnen ontvangen, daarvoor hebben we een onmiskenbaar bewijs in het feit, dat Christus aan kinderen zegenend de handen heeft opgelegd. [1])

De doop is heilsmiddel, omdat Christus gewild heeft, dat door de toediening er van de genade tot de menschen zou komen. Zoo hangt de realiteit van het sacrament in laatster instantie af van de woorden, waarmede Christus zijne leerlingen beval te doopen. Voorts, daar Hij dit bevel aan zijne *jongeren* gegeven heeft, kan alleen de gemeente van Christus doopen. Niet ieder, die de handeling nadoet en de woorden er bij spreekt, doopt dus: in de handeling moet uitgedrukt worden de intentie van de *gemeente* om te doen, waartoe Christus haar gemachtigd heeft.

Met dit laatste vervalt de mechanische opvatting, dat de juiste herhaling van de woorden den doop tot sacrament maakt. Een doop op den naam van Jezus zou metterdaad dezelfde beteekenis hebben. 't Is een vraag van kerkorde, hoe de gemeente de handeling wil voltrekken.

Het avondmaal. Bewerkt de doop de intrede van den mensch in de christelijke gemeenschap, het avondmaal voedt en onderhoudt het geestelijk leven van den christen. Het hoogtepunt van Christus' verlossingswerk in middelpunt van alle heilsgaven, is het in den dood geven van zijn lichaam. Daarom biedt Hij in het avondmaal den zijnen zijn lichaam aan: zijn vleesch, dat Hij in den dood gegeven heeft, zijn bloed, dat aan het

---

1) Mtt. 19 : 15.

kruis heeft gevloeid, wel te verstaan zijn *verheerlijkt* vleesch en bloed. Wie dit ontvangt, ontvangt daarmee het geheel der heilsgaven, die er door zijn bewerkt. Daarom hebben we in het algemeen de vrucht van het avondmaal te zoeken in voeding van het geestelijk leven. In 't bijzonder bereidt voorts de christen door het in zich opnemen van het verheerlijkt lichaam van Christus, dat de krachten van het eeuwige leven in zich draagt, zijne *lichamelijke opstanding* voor.

Op grond van Joh. 6, herinnert Frank hierbij, nam de oude kerk aan, dat het *uitsluitend* het eeuwige leven is, dat in dit sacrament den geloovigen wordt geschonken. De oude luthersche theologen daarentegen zochten de vrucht er van even uitsluitend in vergeving van zonde, daar bij hen vergeving van zonden het centrale punt van het verlossingswerk was. Maar beide verklaart hij voor onjuist. *Alle* heilsgaven worden ons in de sacramenten geboden. Dit heeft de R. K. kerk, merkt hij op, ook gevoeld, en daarom tegenover de bovengenoemde opvatting van de lutherschen gesteld: „Si quis dixerit vel praecipium fructum sanctissimae Eucharistiae esse remissionem peccatorum, vel ex ea non alios effectus provenire anathema sit." [1])

Over de wijze, waarop vleesch en bloed van Christus met brood en wijn zich verbinden, is volgens Frank geen nadere bepaling te geven.[2])

---

1) Conc. Trid. ed. Streitwolf u. Klener I 51 (Sess. XIII, Can. 5) *Th. d. C. F.* 80, vgl. 161). Frank noemt met instemming hierbij de Schwäbisch-Sächsische Formel, die, als in dit sacrament geboden heilsgaven noemt: „die Application und Zueignung oder Niessung der Kraft und Gutthaten, die uns Christus mit seinem Leib und Blut erworben hat, nämlich Vergebung der Sünde und ewige Seligkeit, welche durch dieses Mittel, gleichwie durchs Wort, den Gläubigen zugeeignet, applicirt und versiegelt wird; item Erweckung und Stärkung des Glaubens, gnädige Verbündniss und Vereinigung mit Christo, dadurch wir ihm eingeleibet und seine Gliedmassen werden und von ihm erhalten regieret gestärkt und nach dem Tode wieder zum ewigen Leben auf erwecket werden, *dieweil unsre Leiber mit dem unsterblichen Leibe Christi gespeist worden sind* (Th. d. C. F. II 82).

2) De ketterij van de R. K. kerk ligt volgens Frank dan ook niet in hare

De grond van de realiteit van het sacrament ligt hierin, dat Christus bij de instelling heeft verklaard daarin zijn lichaam en zijn bloed aan de gemeente te geven. Nu is dan ook de realiteit niet gebonden aan de preciese herhaling van de instellingswoorden. Evenmin hangt ze af van de intentie van den bedienaar. Zij wordt bepaald door de intentie van de gemeente. Overal waar de gemeente van Christus, deze alleen, met een willekeurige vereeniging van menschen, [1]) avondmaal viert, ontvangt zij de sacramenteele gave.

Evenmin als bij den doop hangt ook bij het avondmaal de ontvangst van de sacramenteele gave af van de dispositie van dengene, die het ontvangt. In de instellingswoorden ligt ondubbelzinnig zoowel de manducatio oralis als de manducatio indignorum, waarvan ook Paulus in I Cor. 11 : 27—29 spreekt. Maar ontbreekt het geloof, dan kan het avondmaal geen zegen werken; het heil moet altijd door den mensch zelf gewild en gegrepen worden. Doet hij dit laatste niet, dan oefent de geestelijke gave in de heterogene

---

transsubstantiatieleer, maar in de stelling, dat de elementen, afgezien van het gebruik, zijn, wat ze volgens Christus bij het gebruik zullen zijn. De opvatting, dat het zinnelijke element door het geestelijke vernietigd wordt, meent Frank, noch door de heilige schrift, noch door den aard van het sacrament gerechtvaardigd.

In verband hiermede zou het kunnen schijnen alsof ook de oude lutherschen te ver gingen met hunne bepaling van de verhouding tusschen het hemelsche en het aardsche element door *in, sub, cum* maar hiermee wilden ze, meent Frank, slechts uitdrukken, dat het in zich opnemen van dit brood en dezen wijn de voorwaarde is voor het ontvangen van lichaam en bloed van Christus. Ze verklaarden zich dan ook bereid deze praeposities door andere te vervangen, zoo deze maar tegelijk de R.K. transsubstantiatie en de gereformeerde symbolische opvatting afwezen.

1) Wo es keine Gemeinde Jesu giebt, da giebt es kein Sacrament, auch wenn zehnmal Brot und Wein unter genaue Recitation der Testamentsworte Christi gespendet würde; und wenn ein Heide oder Jude zu dem innerhalb der Gemeinde Jesu gefeierten Herrenmahl hinzuträte und die Elemente mitempfing, so empfängt er die Sacramentsgabe gar nicht, weil solch Vorgehen der Stiftung des Herrn widerspricht" (*Wahrheit* II 307 vlg.).

menschennatuur eene werking uit, tegengesteld aan het heil. [1])

Wie is nu waardig het sacrament te ontvangen? Het sacrament veronderstelt, gelijk we gezien hebben, den geestelijken mensch hongerend naar de geestelijke spijs, gepraedisponeerd om deze in zich op te nemen. In den mensch moet dus allereerst bestaan smart over de zonde, die hem verhindert met God in gemeenschap te treden, en voorts het geloof, krachtens hetwelk hij deze gemeenschap wil. [2])

Nu is het geheel in den geest van wat we omtrent de werking der genade hebben opgemerkt, dat verschillende kerkelijke handelingen, wel niet het karakter van sacramenten in den eigenlijken zin dragen, maar daarom toch niet eenvoudig ceremoniën zonder inhoud zijn. Hare werking blijft echter altijd karakteristiek verschillend van die der sacramenten. [3])

De kerk. Het orgaan, waardoor de verhoogde Christus aldus op de menschheid werkt, het instituut, waaraan hij de genademiddelen heeft toevertrouwd, is de *kerk.*

De kerk is niet eerst in 't leven getreden op het pinksterfeest. Reeds tijdens zijn aardsche werkzaamheid was de Godmensch

---

1) Wel wordt in Joh. 6, merkt Frank op, eeuwig leven onvoorwaardelijk genoemd als vrucht voor de sacramenteele gave, maar hier is blijkens het verband alleen sprake van geloovigen, onwaardig gebruik werkt het tegendeel dus den dood: den geestelijken dood d.i. langzame verdelging van het nog voorhanden leven en de nog bestaande verlossingsmogelijkheid, maar ook den lichamelijken dood, gelijk blijkt uit I Cor. 11 : 30.

2) Ten slotte is nog omtrent het avondmaal op te merken, dat het volgens Frank dus niet is een offer, dat wij God aanbieden, maar een offermaal. Christus heeft eenmaal zich zelf geofferd, nu doet Hij de zijnen aan dit offer deelhebben.

3) Zoo worden in de Apologie der A. C. absolutio als sacramentum poenitentiae (Ap. XIII 3 vlgg.) ordo ecclesiasticus (XIII 11) en impositio manuum (XIII 12) als sacramenten in ruimeren zin erkend.

Frank zegt dan ook niet er aan te twijfelen of de handoplegging, die sinds oude tijden in de kerk voorkomt, is middel voor den geestelijken zegen, dien de biechteling of hij, die tot den dienst geroepen wordt, verlangt.

niet zonder gemeente. [1]) Na zijn heengaan, met de uitstorting van den heiligen Geest, is deze dan zelfstandig opgetreden en van toen af deelt de verhoogde Middelaar de volheid zijner verlossingsgaven enkel door hare tusschenkomst door den heiligen Geest mede.

Als het organisme, waardoor Christus werkt, is de kerk *één en algemeen.* Waar ooit in een mensch het geestelijk worden, dat van Christus uitgaat, zich verwezenlijkt, daar behoort deze eo ipso tot haar. En hierin ligt tegelijk, dat ze heilsnoodwendig is, want aan haar heeft Christus de genademiddelen toevertrouwd, zonder welke niemand het heil deelachtig wordt. Ze is voorts *heilig,* omdat ze uit Christus geworden en ondanks alle zonde, die nog in haar leeft, Gode toegewend is; *onfeilbaar*, daar, ondanks alle dwaling, Christus, de levende Waarheid, in haar werkt.

Deze kerk is niet onzichtbaar, immers door de genademiddelen treedt ze in verschijning. Naar buiten optredende is ze evenwel nooit volkomen zuiver. Altijd omvat ze leden, die nog niet of niet meer levende leden zijn. Dit is niet een gebrek, dat weggenomen zou kunnen worden, en behoort te worden weggenomen; het is blijkbaar Gods wil, dat zij zonder zulke schijnleden niet bestaan kan. [2])

Deze schijnleden zijn niet eenvoudig werkeloos; de heilige Geest kan ook een ongeloovige tot zijn orgaan maken, wanneer deze slechts op de eene of andere wijze met de gemeenschap verbonden is. Deze ongeloovige spreekt dan zijne woorden met

1) Mtt. 10 : 5; Lc. 10 : 1 vlgg.

2) Zoo wijst Frank er op, dat ook Judas Iskariot tot de gemeente der jongeren behoorde en dat God het op den duur zoo wil, blijkt uit de gelijkenissen van „vischnet" en „onkruid". Er zijn zeker velen, zoo merkt hij verder op, onder de massa der heidenen en Joden tot wie het woord is gekomen en op wie het eenigen indruk heeft gemaakt, zonder dat ze nog bekeerd zijn, en die dus niet tot de in verschijning getreden kerk behooren. Ook zijn er christenen, die zich van de kerk hebben losgemaakt. Wordt nu toch de gemeente genoemd met namen als: „Geliefden Gods", „Geroepene Heiligen", „Uitverkorenen" dan wordt op die plaats alleen aan de *levende* leden gedacht.

zijne eigene bedoeling en hij weet niet, dat de heilige Geest er een andere bedoeling en een hoogere kracht in legt en ze op zijne wijze doet werken.

Gelijk de kerk er reeds was voor de organisatie, is ze ook thans niet alleen daar, waar ze bestaat als georganiseerde kerk. Waar twee of drie te zamen zijn in den naam van den Heer, daar is Hij ook met Zijne gaven en de daaraan beantwoordende functies. Maar krachtens Gods wil is zij geworden *georganiseerde* kerk. Deze georganiseerde kerk kenmerkt zich daardoor, dat in haar optreden de *ambtsdragers*, die hunne ambten bekleeden in opdracht van de gemeente. Intusschen rust hunne autoriteit te laatster instantie niet op deze opdracht, maar hierop, dat Christus hun de bijzondere gaven schenkt.[1])

De band, die de georganiseerde kerk samenhoudt en tot eene kerkelijke gemeenschap verbindt, is de *belijdenis*, dit woord in den meest uitgebreiden zin genomen. De eerste en eigenlijke belijdenis is eene innerlijke, het geloovig zich wenden tot den heilsmiddelaar en de heilsfactoren. Aan deze innerlijke belijdenis correspondeeren als uiterlijke belijdenisdaden: het toetreden tot de gemeente en het aannemen van de genademiddelen. Zulk eene belijdenisdaad kan natuurlijk ook uit onzuivere motieven voortkomen, kan ook zich beperken tot een zich *laten* vasthouden door de kerk. Toch is ook zulk eene belijdenis, volgens Frank, niet geheel zonder beteekenis.

De kerk heeft in den loop der geschiedenis officiëel hare belijdenis schriftelijk vastgesteld en deze dan telkens uitgebreid en aangevuld naarmate optredende ketterijen dit noodig maakten. In deze belijdenisschriften openbaart zich, hoe de gemeente zich langzamerhand van haar geloofsbezit is bewust geworden. De aldus geformuleerde kerkelijke belijdenissen zijn reeds van den

---

1) Niet allen zijn apostelen, niet allen profeten, niet allen leeraren, niet allen krachten, niet allen kunnen genezen of spreken tongtaal (I Cor. 12 : 29, 30).

aanvang af niet onfeilbaar, want de vaststelling gaat uit van de in verschijning getreden kerk, die, omdat ze uit *menschen* bestaat, welke zelfs niet allen *levende* leden zijn, zelf niet onfeilbaar is. [1])

Doordat verschillende groepen van de gemeente, van de „Gesammtgemeinde", op grond van verschillende ervaring en inzicht in de heilswaarheid zich van elkaar afscheidden, kwamen in den loop der tijden uiteenloopende belijdenissen naast elkaar te staan als uitdrukking van het geloofsbewustzijn van verschillende kerkelijke groepen. De geloofsbelijdenissen der oude kerk — de geloofsbelijdenissen van de kerk, voordat deze zich had gesplitst in eene veelheid van kerken — bevatten de gansche waarheid, die Christus aan de zijnen heeft medegedeeld. Daarom hebben we, meent Frank, om te kunnen bepalen, of een kerk in waarheid zich eene christelijke kerk noemt, na te gaan of ze de oud-katholieke oecumenische belijdenissen vasthoudt. Is dit het geval dan ontheft de abstrakte mogelijkheid, dat in hare bijzondere confessies dwaling kan zijn ingeslopen, de leden niet van de zedelijke verplichting om de door hunne kerk in den strijd tegen andere „kerken" verworven belijdenis vast te houden. Evenals de mensch ondanks de zonde, die hem aanhangt, een geestelijk mensch kan zijn, zoo kunnen de verschillende kerken ondanks tal van dwalingen, die ze leeren, in de waarheid leven, en christelijk leven wekken. [2])

1) Frank legt er den nadruk op, dat de kerkelijke confessies altijd onder tegenstand zijn ontstaan, zoodat de eenzijdigheid, die ze vertoonen, tot haar wezen behoort.

2) „Wenn . . . diese Zerspaltung eingetreten ist, so giebt es gar keine andere Form in welcher die Gemeinde auf den Einzelnen influirt, als die ihrer confessionellen Bestimmtheit", verklaart Frank en dan gaat hij voort:

„Die abstracte Möglichkeit, dass in die confessionelle These und Antithese Irrthum sich eingeschlichen haben könne, überhebt an sich gar nicht jener sittlichen Verpflichtung an dem confessionellen Unterschied festzuhalten, am Wenigsten giebt sie das Recht, ihn mit List oder mit Gewalt, mit Hilfe ungläubiger Massen u.dergl., als kirchentrennenden aufzuheben. Die Festhaltung an dem confessionellen Unterschied, als Ausdruck des Gehorsams gegen die erkannte Heilswahrheit, involvirt mit sittlicher

Tot de belijdenisschriften der kerk behoort metterdaad ook de heilige schrift, in de eerste plaats het nieuwe testament. Dit is niet de grondslag, waarop de kerk is gebouwd; omgekeerd, het is juist allengs door deze geworden. Door uitlezing en kanoniseering der verschillende boeken door de kerk is ten slotte de heilige schrift ontstaan. Zoo is de kerk gebleken boven de schrift te staan, krachtens den in haar levenden geest in staat om over deze geschriften te oordeelen. Maar de heilige schrift is *de uitdrukking van het geloofsbewustzijn der oudste christelijke gemeente.* Dit geeft haar een bijzondere plaats onder de kerkelijke belijdenisschriften. Zij is het „urkundliche Wort". De evangeliën geven de beschrijving van de historische verlossingsfeiten door ooggetuigen; het gansche nieuwe testament is het werk van door Christus zelven rechtstreeks tot zijne tolken gekozen mannen. En nu werkt wel voortdurend de *levende Christus* in de kerk op de zijnen. Maar deze werking heeft de *historische heilsfeiten* tot voorwaarde. Overal waar gemeente van Christus leeft, heeft deze de krachten waardoor zij leeft langs den historischen weg, die tot de oergemeente teruggaat, ontvangen. [1])

Overigens ontleent de heilige schrift hare bijzondere beteekenis niet alleen hieraan, dat zij is het bericht van ooggetuigen omtrent de historische heilsfeiten, kennelijk werkte ook de heilige Geest in de oergemeente op bijzondere wijze.

Nothwendigkeit den Widerstand gegen Vermengung der durch das Bekenntniss constituirten Particularkirchen mit anderen durch das Bekenntniss von ihnen geschieden. Jeder Act, z. B. gemischter Abendmahlsverwaltung, ist verwerflich, wodurch jener Gehorsam gegen die erfasste und bekannte Heilswahrheit geschädigt und die Gemeinschaft der getrennten Kirchen ausser auf Grund der besser erkannten, nunmehr sie einigende Wahrheit zu realisiren versucht wird" (*Wahrheit* II 419/20).

1) Het is volgens Frank onmogelijk voor den individu om direct terug te gaan tot de heilige schrift met overspringing van al wat de eeuwen hebben geleerd. De goddelijke waarheid, die in de heilige schrift is neergelegd, vormt den mensch tot kind van God, maar dit proces voltrekt zich alleen aan hem voor zoover hij lid van de gemeenschap is. De individu ziet de heilige schrift met oogen, die hij door de werking van de gemeente heeft gekregen.

Hierin ligt nu echter niet, dat de heilige schrift volstrekt feilloos is. De heilige schriften spreken de taal van haar tijd en staan, wat hare ontwikkeling betreft, op de hoogte waarop haar tijd stond. [1]) De schrijvers zijn individueele persoonlijkheden, die als zoodanig voor de universeele waarheid niet evenzeer universeele media kunnen zijn. [2]) Onjuist is echter de opvatting, dat de heilige schrift te splitsen is in een wezenlijk, volstrekt feilloos deel, dat dan het geestelijke omvat, en een bijkomstig, nietfeilloos deel. Overal is het wezenlijke en het bijkomstige verbonden.

Maar wel is de heilige schrift *onfeilbaar*, in dien zin, dat zij als de door God gewilde factor, waardoor de „Menschheid Gods" wordt, onfeilbaar werkt. Zij is de noodwendige en blijvende norm van de

---

1) Tegenover de ook in protestantsche kringen voorkomende dwaling, dat de bijbel is een heilig boek, dat men maar behoeft op te slaan om de waarheid te vinden, „können wir" merkt Frank op, „nicht umhin bemerklich zu machen dass es die Weise des geistlichen Kosmos nicht ist, in solch handfester grobsinnlicher Gestalt sich zu vergegenwärtigen; wer dergleichen begehrt mag die Römisch-Katholischen Gaukeleien der Unfehlbarkeit als warnendes Beispiel sich vorhalten." Was waarlijk de bijbel zulk een feilloos boek, dan moest het ook op speciale wijze door God zijn bewaard. Wij weten echter hoe slordig dikwijls het overschrijven is gegaan, wij kennen de fouten, die zich niet beperken tot vergissingen van de overschrijvers. Overigens geeft zelfs Paulus toe, dat hij zich kon vergissen (I Cor. 1 :16) en dat de apostelen niet onfeilbaar waren blijkt voor hem uit het feit, dat ze op het apostelconcilie over hunne besluiten moesten overleggen.

2) Daar de oergemeente potentieel de uit haar groeiende kerk van alle tijden in zich droeg, is de heilige schrift, die uit haar voortkwam, voorbeeld en type van de kerk van alle tijden, meent Frank, en beantwoordt ze dus ook aan alle behoeften van den enkeling op volkomen wijze. Hiermee omschrijft Frank wat vroeger genoemd werd: de sufficientia en de perspecuitas van de heilige schrift. „Aus dem Leben der Urkirche ist die Schrift hervorgegangen und dies Zeugniss kann und soll darum von der nachmaligen Gemeinde und von jedem einzelnen Gliede derselben in seiner Wahrheit wiederum erlebt werden, je nach dem geschichtlichen Bedarf darin erweist sich ihre *Sufficienz*; und dem Glauben erschliesst sich, unbeschadet exegetischer und historischer Dunkelheiten der heilsnothwendigen Sinn der Schrift das ist ihre Perspecuität" (*Wahrheit* II 440).

levensbeweging en de ontwikkeling der gemeente. Daarvan is deze ook voortdurend verzekerd. Ze weet, dat ze het gekanoniseerde woord voor hare getuigenis noodig heeft, dat ze nooit zeker is van het bezit der waarheid, dan wanneer dat, wat ze leert, in overeenstemming is met de heilige schrift. Dit spreekt de kerk openlijk uit door steeds een schriftwoord ten grondslag te leggen aan hare openbare prediking.

Wat van het nieuwe testament gezegd is, geldt in beginsel ook van het oude testament. Ten onrechte heeft men vroeger in het oude testament een stuk heilsopenbaring gezien gelijkwaardig aan het nieuwe testament. Maar als voorbereiding van de komst van den Verlosser onder Israël maakt het een integreerend deel van de heilige schrift uit; daarom wordt het door den christen krachtens zijne ervaring van de verlossing als heilsopenbaring erkend, maar ook alleen door dezen; de niet-christen ziet in het oude testament eenvoudig een stuk oude geschiedenis, de christen alleen is in staat om te zien welke plaats deze geschiedenis is het groote godswerk inneemt.

§ 8. De Drie-eenheid.

Uit 's christens ervaring van zijne verlossing gaat hem nu, volgens Frank, een nieuw licht op over Gods wezen. Daaruit kent hij nl. God als den *Drie-eenige.*

De christen toch ervaart in het verlossingsproces drieërlei werking, drie werkingen nl. waarbij de één-persoonlijke God, op drieërlei wijze optreedt: als de Macht, die hem zonde en schuld doet gevoelen; als de Macht, die deze schuld heeft verzoend en een toestand van schuldvrijheid heeft geschapen; als de Macht ten slotte, die hem persoonlijk in dien toestand heeft verplaatst. Daar nu de christenheid het centrum der wereld is, en wat van het centrum geldt, moet gelden van het geheel,

leidt Frank uit de geloofservaring van den christen af, dat Gods werking overal en altijd een drievuldige is.

Uit deze ervaring van de drievuldige werking van God besluit Frank dan tot de drievuldigheid van Gods wezen,[1]) welke drievuldigheid te allen tijde in de christenheid genoemd is *Vader*, *Zoon* en *heilige Geest*.

Hierbij meent Frank dan te kunnen constateeren, dat God inderdaad noch de absolute, noch de persoonlijke zou zijn, zoo Hij niet bestond in drie hypostasen. In de drievuldigheid vindt hij den sleutel tot recht begrip van de absoluutheid en de persoonlijkheid Gods. „Von dem absoluten Gott wissen und reden wir nur insofern seine Absolutheit auch die Persönlichkeit, und von einem persönlichen Gott handeln wir nur insofern seine Persönlichkeit seine Dreieinigkeit involvirt. Wir haben den absoluten Gott nur indem und weil er der Persönliche, und wir haben den persönlichen Gott nur indem und weil er der Dreieinige ist. Jede Darstellung des persönlichen Gottes wäre eine falsche welche uns verhinderte eben diesen als den Dreieinigen zu denken: denn darin besteht für uns seine Persönlichkeit, dass der absolute Gott in Form *persönlicher Triplicität* uns nahe getreten ist." [2])

---

1) Volgens Frank is de uitspraak van de oude kerk, dat de Triniteit „een absoluut mysterie" is, niet juist en ook wijst hij beslist af de leer, dat de Triniteit enkel eene oeconomische zou zijn.

2) Hier neemt Frank geheel de opvatting van Augustinus over, dat er geen specifiek verschil bestaat tusschen persoonlijkheid Gods en menschelijke persoonlijkheid. Ook in den mensch bestaat eene tripliciteit zonder welke hij geene persoonlijkheid zou zijn. De mensch is als persoolijkheid in staat zich buiten en tegenover zich zelf te plaatsen. Hierbij is er dan een „ik", dat stelt, een „ik", dat gesteld wordt en de daad van het stellen. Maar wat nu in den mensch slechts momenten zijn, zijn in God hypostasen.

Eigenaardig voor Frank's drie-eenheidsleer is voorts nog deze uitspraak: „Der heilige Geist ist es im welchem als besonderer Hypostase das zeugende

Bij het pogen om van de drievuldigheid van het goddelijk wezen een begrip te vormen, legt Frank er den nadruk op, dat we allereerst hebben toe te zien, dat niet de eenheid worde prijsgegeven ter wille van de verscheidenheid der hypostasen, noch dat ter wille van de eenheid, de werkelijkheid en de eeuwigheid van de hypostasen worde ontkend.

De Zoon is naar zijn wezen *Beeld des Vaders.* Daar nu de wereld beeld en afschijnsel van de oneindige heerlijkheid van den oneindigen God in het eindige is, ligt daarin, dat de wereld haar onmiddellijken grond heeft in den Zoon, m. a. w. dat zij, gelijk ook de heilige schrift getuigt, geschapen is door den Zoon.

„Aus dem Wesencharakter der Welt wie wir ihn bisdahin im Verhältniss zu Gott dem Schöpfer erkannt haben, und aus dem Wesenscharakter des Sohnes, wie er früher im Verhältniss zum Vater bestimmt ward, aus der Verwandtschaft, welche hiernach zwischen der Weltidee als der Idee eines creatürlichen Abbildes und Wiederscheines Gottes und der ewigen Hypostase des Sohnes als des wesenhaften Ebenbildes und Abglanzes Gottes besteht, wird, wenn überhaupt, das Verständniss jener Thatsache zu gewinnen sein. Die Schöpfung der Welt vollzog sich umdeswillen durch den Sohn, *weil diese creatürlicher und endlicher Weise sein sollte was der Sohn ewiger und unendlicher Weise ist im Verhältniss zum Vater.* Jene ewige Lebensbewegung in Gott, vermöge dessen er sich als Anderer setzt in dem Sohne, sich selbst schauend in dem selbstgöttlichen Ebenbilde seines Wesens, konnte vermöge der Absolutheit

---

Urbild und das gezeugte Abbild sich zusammenschliesst . . . So wenig der Vater sich als Person wüsste ohne den Sohn — er ist solche und weiss sich als solche nur mit dem Sohne und durch den Sohn und so wenig der Sohn als Person sich wüsste ohne den Vater, so weiss auch weder der Vater sich als Person ohne den heiligen Geist, in welchem seine Einheit mit Sohne, noch der Sohn sich als Person ohne den heiligen Geist, in welchem seine Einheit mit dem Vater sich persönlichen Ausdruck giebt . . ." (*Wahrheit* I 213).

Gottes, die aller Realitäten Fülle ist, die Welt, das freie künstlerische Produkt des absoluten Gottes, nicht anders wollen als behufs der Wiederspiegelung *seiner* Herrlichkeit im Endlichen, und darum wollte und schuf er sie in dem Sohne, prägte ihr dadurch den Charakter des Sohnes auf, damit sie nur in ihrer Weise sei was der Sohn in seiner Weise. Durch den Sohn geworden trägt die Welt des Sohnes Art als wesentliche und unveräusserliche Bestimmtheit an sich." [1])

Hieruit volgt dan, dat de wereld heenstreeft naar Hem, in wien zij haar oorsprong heeft, m. a. w. dat Hij, evenals Hij is Middelaar tot de schepping ook Middelaar moest zijn tot de verlossing.

Ook de heilige Geest — de derde hypostase — wordt gekend uit zijn werk in de wereld. En zijn werk is, dat Hij het geschapene brengt tot God. Nu is echter scherp in het oog te houden, dat 's menschen heil eenig en alleen door Christus wordt gewerkt, dat overal waar zich heilswerkingen in de wereld openbaren, dit het werk van den Zoon is, en dat zijn werk geen aanvulling behoeft. De heilige Geest komt dus om Christus te verkondigen. [2])

Gelijk we bij de behandeling van de godsleer reeds opmerkten, onderscheidt Frank de liefde Gods jegens Zijne schepselen, de „vrije liefde" van de liefde Gods als attribuut. In het feit, dat God drieëenig is, vindt Frank ten slotte den diepsten grond van Gods *liefde*, die als vrije liefde zich openbaart in den vorm van genadige gezindheid jegens Zijne sehepselen, maar terugwijst op, wat hij noemt, de immanente liefde Gods. God kon geen liefde voor Zijne schepselen zijn, was Hij geen liefde „an sich". Daar liefde van persoon tot persoon gaat, is de liefde Gods

1) *Wahrheit* [3] I 339 vlg.

2) De Gratia Spiritus Sancti Applicatrix wijst Frank hier af.

In de heilige schrift vindt hij hiervoor vele bewijsplaatsen: „Hij zal van zich zelven niet spreken, maar zoo wat Hij zal gehoord hebben zal Hij spreken..... Die zal hij verheerlijken" (Joh. 16 : 13, 14).

als liefde van de absolute persoonlijkheid, gericht op een absolute persoonlijkheid, die Hij zelf is. De immanente liefde Gods is dit, dat de Vader zich „setzt" in den Zoon, dat de Zoon zijn wezen kent in den Vader, dat in den heiligen Geest Vader en Zoon zich verbinden.

§ 9. De eschatologie.

Hoe moeilijk soms de strijd tegen de zonde, tegen eigen zwakheid en onmacht is, de christen staat vast in het geloof, dat de barmhartige God hem ten slotte tot zalige volmaking zal brengen. Die volmaking wordt in dit leven niet bereikt: daarin ligt voor den christen de verzekerdheid van een „Jenseits".

Het geloof daaraan is dus niet een abstrakt geloof aan *voortleven*, aan *onsterfelijkheid van de ziel*, [1]) of hoe men het anders omschrijft, maar geloof aan *volmaking*. [2]) Zoo vormen de oudtestamentische en de nieuw-testamentische voorstellingen op dit punt geen tegenstellingen. Beide zijn ze geloof aan volmaking, enkel verschillend gedacht. In het oude testament treedt de individu terug achter de gemeenschap en staat de toekomst van het *volk* op den voorgrond. Langzamerhand komt dan de gedachte op, dat het ook en zelfs in de eerste plaats gaat om den individu, en deze gedachte krijgt ten slotte in het nieuwe testament de overhand.

---

1) Dat ook bij niet-christenen de gedachte aan voortleven gevonden wordt is, meent Frank, een teeken, dat ook nog in het duister een schemer van licht wordt gezien. Het zou echter de juiste orde omkeeren zijn als men de christelijke hoop ging bouwen op deze overtuiging van voortbestaan om op deze wijze eenigermate tot zekerheid te kunnen komen zou, meent Frank, de menschelijke ziel toegankelijker voor onderzoek moeten zijn dan ze is.

2) Hiermee zijn de uitspraken van de oergemeente in het nieuwe testament in overeenstemming. Ook hier rust de hoop der toekomst op innerlijke ervaring of wat hetzelfde is op de verzekerdheid aangaande God, wien wij dit bezit danken. Dit geldt ook van die plaatsen, waar het geloof aan voortbestaan wordt gebouwd op Christus' opstanding, met welk historisch feit ons heilsbezit onlosmakelijk verbonden is.

Met Christus' dood was het doel der verlossing bereikt. Van den aanvang af was de belofte geweest, dat het zaad der vrouw den Verzoeker zou overwinnen en dit *was* door den Heilsmiddelaar in „het einde der dagen" [1]) verwezenlijkt. *Zoo leeft de gemeente van den aanvang af „in het einde der dagen"*. Nu heeft de oergemeente, hebben allereerst de apostelen geloofd, dat dit eindtijdperk van korten duur zou zijn, gelijk ook reeds Jezus zelf in zijne parousieredenen de slotkatastrophe, den „jongsten dag", in onmiddellijken samenhang had gebracht met spoedig aanstaande gebeurtenissen. Dit geloof had zijn grond in de snelle uitbreiding van het evangelie onder de volken, gevolg van de uit de volheid van den verhoogden Heilsmiddelaar uitstroomende krachten, die een lang verloop schenen uit te sluiten. Maar nu stuitte de hand des Vaders, wiens rekening der tijden eene andere is dan die der menschen [2]) en die dag en uur zich heeft voorbehouden, in Zijne lankmoedigheid, den snel tot het doel voortijlenden stroom der ontwikkeling, om het menschdom tijd te laten om van de aangeboden gelegenheid tot bekeering gebruik te maken. [3]) En zoo houdt het geloofsbewustzijn der oergemeente niet op juist te zijn geweest ten aanzien van de hoofdgedachte, dat het einde der tijden gekomen was. [4])

Doordat het einddoel eerst geleidelijk wordt bereikt, sterven vele geloovigen voordat de voltooiing gekomen is. Voor dezen treedt met den dood een voorloopig doel in, een komen in bovenaardsche gemeenschap met den Verlosser. Maar alleen in vergelijking met de onvolkomenheid van het aardsche leven is dat een toestand van volkomenheid. [5]) De beelden, waarin deze toestand wordt beschreven, rust van aardschen arbeid en moeite, bekleeding met witte gewaden, de zegepalmen, die de rechtvaardigen dragen, deze beelden van reinheid en gelukkig vol-

1) Hebr. 1 : 1. 2) II Pt. 8 : 8. 3) II Pt. 3 : 9. 4) I Cor. 10 : 11, I Pt. 4 : 7.
5) Vgl. Phil. 3 : 12 met I Cor. 9 : 24 vlgg., daartegenover II Tim 4 : 6.

brachten aardschen strijd gaan niet uit boven eene *voorloopige* voleinding.[1])

Omtrent dezen toestand bestaat overigens geene klare ervaring; slechts dit kunnen we op grond van ons geloofsbewustzijn aannemen: voor hen, die „in den Heer sterven" wordt, doordat zij deel hebben aan den de doodsmacht overwinnenden dood van Christus, de doodstoestand een der zonde sterven, en de dood een laatste tol, die de geloovigen aan de in hen levende zonde en doodsmacht betalen, terwijl het in hen heerschende leven van Christus de macht des doods overwint.[2]) Zoo is in tegenstelling met het lot van den ongeloovige, dat een dorsten is zonder iets dat zijn dorst kan stillen, terwijl hem ook de schijngoederen ontnomen zijn, die hij op aarde nog bezat, deze tusschentoestand voor de geloovigen zalige rust in onmiddellijke gemeenschap met den Heilsmiddelaar. Omtrent de bijzonderheden van dezen toestand, kunnen we overigens slechts gissingen maken. Waar de gemeenschap met het lichaam en de lichamelijke organen verbroken is, ligt het voor de hand, dat de vorm van bewustzijn een volkomen andere wordt, en een intuïtief weten in de plaats treedt van de reflecteerende, discursieve wijze, waarop het tegenwoordig ik alles, ook zich zelf kent.[3])

Dat we aldus bij den enkeling een voorloopig doel van het einddoel onderscheiden, geeft grond om ook voor de gemeenschap een voorloopig doel en een einddoel aan te nemen. Dit voorloopig doel van de gemeenschap had de oud-testamentische profetie voor oogen in hare voorspellingen omtrent het messias-

---

1) Apoc. 14 : 13; 6 : 11; 3 : 5; 7 : 14; 7 : 9. enz.

2) Daar met den dood de laatste vijand overwonnen is, met wien de christen, ook hierin gelijk aan zijn Heer, te strijden heeft, en de laatste band met de zonde verbroken is, behoeft, meent Frank, de fictie van het vagevuur geen afzonderlijke weerlegging.

3) De volmaakte toestand, zoo merkt Frank op, bestaat in schouwen, iets analoogs zal dan ook wel dezen voorloopigen toestand kenmerken.

rijk. De uitspraken omtrent Israëls en Sions heerlijkheid zijn niet eenvoudig typologisch te verstaan, als betrekking hebbende op het nieuw-testamentische Sion. Israël zal tot het heil komen, Christus zal als zichtbare messias komen heerschen over een bekeerd volk Israël. [1]) Dit is het „*Millennium*", [2]) waaromtrent het nieuwe testament te stellig spreekt dan dat wij het uit het geloofsbezit der gemeente zouden mogen uitzuiveren. [3])

De voorwaarde is de bekeering der heidenen, de verkondiging van het evangelie voor alle volkeren, iets wat van de gemeente moet uitgaan. Met deze verkondiging van het heil zal dan de vijandschap van allen, die van het evangelie niet willen weten, groeien. Deze vijandschap der wereld tegen Christus zal zich personifieeren in den antichrist, een mensch der zonde in wien deze zich om zoo te zeggen belichamen zal. [4]) Christus zal dezen

---

1) Een waarborg hiervoor hebben we, meent Frank, in de wonderbare bewaring van het volk Israël in de verstrooiing.

2) Met dit getal wordt, meent Frank, slechts te kennen gegeven, dat dit alles nog binnen den tijd valt.

3) „Die einzige Thatsache, dass im N. T. und wahrlich nicht bloss Rom. 11, von einer künftigen Bekehrung Israels die Rede ist, wirft alle Versuche die A.T.liche Weissagung consequent zu spiritualisiren über den Haufen. Man müsste denn nach einem freilich obsoleten Auslegungskanon „die jüdische Beschränktheit" der Apostel oder „die Accomodation" Christi u. dgl. zu Hilfe nehmen um mit solchen N. T. lichen Stellen fertig zu werden. Wir legen daher die Läugnung eines vorläufigen Ziels der Gemeinde, wie sie unsrer älteren Theologie eigen ist, definitiv beSeite und lassen uns dabei nicht beirren durch alle die Dunkelheiten, welche auf dem neuen Wege, der doch nur wiedereinlenkt auf den der Urkirche, uns begegnen" (*Wahrheit* II 482).

4) De meening der oude lutherschen, dat de paus de antichrist is, meent Frank, is onjuist, in zooverre dat deze niet de laatste uitbeelding is. Maar wel wordt volgens hem niet ten onrechte de R.K. kerk met deze figuur in verband gebracht: „Solche Annahme war um so begreiflicher, je mehr die Züge des Antichrist wie sie Paulus II Thess. 2: 4 schildert in jener historischen Erscheinung zutreffen; und da der Charakter des Antichrist kein schlechthin irreligiöser, sondern vielmehr das potenzirte Gegenbild des wahren Glaubens, des wahren Heilsmittlers sein wird .... wie er denn

antichrist overwinnen en daarvan is het binden van Satan en de opstanding van alle rechtvaardigen het onmiddellijk gevolg.[1]) Want in den antichrist is de zonde overwonnen en daarmee is metterdaad Satan gebonden,[2]) en is Satan gebonden, die den dood werkte, dan staan ten leven op allen, die in gemeenschap met Christus gestorven zijn.

Met dezen toestand wordt nu het Einddoel voorbereid. Door het voortgaand proces ten goede zoowel als ten kwade is de wereld ten slotte rijp geworden voor den oogst. Om dan den beslissenden strijd te doen aanbreken wordt Satan nog eenmaal losgelaten. Tot nu toe was de strijd tegen het kwaad door menschen gevoerd; maar zóó kon het niet tot een definitieve beslissing komen, daar in menschen altijd goed en kwaad samengaan. Nu echter treedt in Satan het absolute kwaad ten strijde op en dan is het ook de godheid zelf, die rechtstreeks in den strijd zich mengt en door vuur uit den hemel Satan vernietigt. Dan volgt het *algemeen gericht*, waarbij door de uitspraak van den Wereldrichter wordt geconstateerd wat van iederen mensch geworden is en daarnaar zijn eeuwig lot wordt bepaald. Naast de eeuwige zaligheid komt dan te staan een eeuwig hellelijden. Dit laatste is een onafwijsbaar postulaat van het christelijke geloofsbewustzijn. Vernietiging van de boozen zou zijn vernietiging van de bij de schepping op voortbestaan aangelegde natuur van den mensch. Apokatastasis is uitgesloten doordat de mogelijkheid om om te keeren voor een mensch van nature steeds kleiner wordt hoe meer hij zich tegen Gods roepstem verzet; en zij dus

---

auch durch mancherlei Wunderzeichen den Lüge Christum nachäfft.... so wird die Römische Karikatur des Christentums immer ein wesentliches Moment zur Herstellung des schlüsslichen Antichrists bilden" (*Wahrheit* II 490).

1) Dit is de eerste opstanding, die in Act. 20 : 1-6 beschreven wordt.

2) Met het binden van Satan, merkt Frank op, is het kwaad niet overwonnen, slechts niet langer in handen der daemonen, en woekert dus niet meer voort.

slechts mogelijk zou zijn, wanneer God in strijd met Zijn ganschen weg met den mensch ten slotte de menschelijke zelfbepaling ophief en den mensch tot het goede dwong. [1])

Aan deze principieele beschouwingen knoopt Frank nog allerlei redeneeringen vast over den toestand van de lichamen na de opstanding, over de plaats van de hel, over den toestand in den hemel enz.

---

1) „Ein Widerspruch in Gott würde vielmehr entstehen, wenn er schlüsslich die dem Menschen im Unterschied von der unpersönlichen Welt anerschaffene Selbstbestimmung auch dem Absoluten gegenüber negiren und ihm einen Stand der Gerechtigkeit und Seligkeit wider seinen Willen aufdrängen wollte; oder wenn er entgegen dem Selbstwerth des Individuums, welcher im Unterschied von der Thierwelt dem Menschenwesen eignet und der mit jener Selbstbestimmung unlösbar zusammenhängt, eine bestimmte Anzahl menschlicher Individuen vernichten und damit seine eigne schöpferische Setzung aufheben wollte" (*Wahrheit* II 503).

HOOFDSTUK III.

Het eigenaardig karakter van Frank's Theologie.

---

§ 1. Frank's verhouding tot het lutheranisme.

In het „Vorwort" van de *Theologie der Concordienformel* zegt Frank, dat hij „durch Gottes Gnade sich dessen gewiss geworden ist, die evangelische Wahrheit in dem irdenen Gefäss der lutherischen Bekenntnissschriften zu besitzen" [1]) en betitelt hij de luthersche theologie als „Erbin und Hüterin der christlichen Wahrheit". [2])

In overeenstemming hiermede richt hij tegen Ritschl het verwijt, dat deze den christen de basis van zijn chistendom onttrekt, op grond van diens ontkenning, dat „die Gewissensnot" gelijk Luther die heeft gekend, de voorwaarde moet zijn van de rechtvaardiging. „Luther" herinnert Ritschl, „stellte die Gewissensnoth in welche er gerathen war als die allgemein giltige Vorbedingung für den legitimen Gewinn der Rechtfertigung im Glauben dar", [3]) en verklaart daarvan: „Er rechnete auf die Allgemeingiltigkeit dieser seiner Erfahrung, während doch durch die Geschichte der Kirche seit 300 Jahren dieses Postulat als nicht allgemeingiltig erwiesen worden ist." [4]) Hiertegenover geeft Frank nu wel toe, dat niet altijd aan de bekeering zulk een innerlijke strijd voor-

---

1) *Vorwort z. Theologie der Concordienformel,* IV.
2) *Vorwort z. Theologie der Concordienformel,* V.
3) *Rechtfertigung und Versöhnung* I^2, 180.
4) *Rechtfertigung und Versöhnung* I^2, 642.

afgaat als bij Luther het geval is geweest, maar het *feit* is, meent hij, bij alle christenen hetzelfde. „Gottes Wege sind gar mannigfach, zu dem Einen kommt er in Sturm und Ungewitter, zu dem Andern in sanftem stillem Sausen, aber — das wollen wir darüber nicht verkennen, und darauf kommt es eben für uns an — das Ziel ist das gleiche, Busse und Glaube, ein gedemüthigtes und zerschlagenes Herz und ein neuer der Gnade Gottes gewisser Geist." [1])

En zoo is het voor hem zelfs twijfelachtig of Schleiermacher, hoe hoog in zekeren zin diens religiositeit moge staan, wel eigenlijk op den bodem van het *christendom* staat. „Was seiner Theologie gleich von Anfang an fehlte", verklaart hij van dezen, „was auch später niemals ersetzt wurde, das war eine tiefere, die Wirklichkeit entsprechende Erkenntnis der menschlichen *Sünde*. Davon kommt in den Reden wenig vor; und jene hoch gebildeten Leute an welche sie gerichtet sind, würden freilich die Nase gerümpft haben, wenn sie daran erinnert worden wären. Man mag den Reden zugestehen, dass sie von religiösen Hauche durchweht und religiöses Leben zu wecken geeignet sind, aber den Schritt zum christlichen Glaube, der nur durch die Busse hindurchführt ist damit nicht gethan." [2]) En elders [3]) zegt hij, dat het Schleiermacher in de eerste plaats ontbreekt aan „ein originales am Evangelium gemachtes Erlebnis."

Uit het van Frank's stelsel gegeven overzicht blijkt ook terstond, hoe dit op de hoofdpunten een specifiek luthersch karakter draagt; zoo in de leer van den persoon van den Verlosser, de leer der sacramenten, der kerk enz. enz.; niet het minst ook hierin, dat hij van eene mystiek, die buiten kerk en sacramenten om godsgemeenschap zoekt, niet wil weten, en wat we daarvan in de geschiedenis aantreffen, nergens zijne aandacht waardig keurt.

---

1) *Theologie A. Ritschls*, 6 en 7.

2) *Kritik der neueren Theologie*, 80.

3) *Kritik der neueren Theologie*, 58.

Daarbij geeft hij echter voortdurend blijk van te zijn een zelfstandig denker, die allesbehalve slaafs de door de groote voorgangers op luthersch gebied gebaande wegen volgt. Ook hiervan getuigt het gegeven overzicht, waarin ik er mij op heb toegelegd het eigenaardige van Frank's uitwerking der luthersche gedachten op den voorgrond te doen treden, op schier elke bladzijde. Slechts op één punt wil ik hier ten slotte opzettelijk de aandacht vestigen: op het scherp op den voorgrond stellen en consequent uitwerken van de gedachte, dat het doel Gods met de wereldschepping enkel kan gezocht worden in de openbaring Zijner heerlijkheid: eene gedachte, waarmee hij corrigeerend optreedt tegenover het eenzijdig soteriologische van het oorspronkelijk lutheranisme en tot het zwinglio-calvinisme nadert.

Maar een bepaald eigen plaats in den kring van het lutheranisme neemt hij in door, voortgaande op de banen van Von Hofmann, voor de dogmatiek een nieuwen grondslag te zoeken in wat hij noemt het eigenaardig geloofsbewustzijn van den christen en de daarin vastgelegde ervaring. Dit geeft doorgaande aan Frank's stelsel een eigenaardig type. Onder de afwijkingen van de oud-luthersche leer, die rechtstreeks hiervan het gevolg zijn, zijn er bepaaldelijk twee, waarop ik meer opzettelijk hier de aandacht wensch te vestigen.

Het eerste is de leer aangaande den mensch in den gevallen staat. Luther, en op zijn voetspoor de oud-lutherschen, stelden dat de natuurlijke mensch „pure passive" staat tegenover de werking Gods in de wedergeboorte, zelfs niet anders kan dan de genade weerstreven. Dit neemt Frank volkomen over. Maar nu teekenden genoemde oud-lutherschen daarbij den natuurlijken mensch als in zedelijk opzicht volkomen bedorven. En hierin gaat Frank niet met hen mee. Hij sluit het oog niet voor het zedelijk goede, dat ook in hen, die niet behooren tot den christenstand, wordt gevonden. Hij

legt er den nadruk op, dat dit niet enkel is eene „justitia civilis", maar verre daarboven uitgaat; dat het ook bij hen kan komen, gelijk we telkens, zoowel in eigen omgeving als in de geschiedenis, kunnen waarnemen, tot een waarlijk zich geven aan hooge idealen en tot zelfverloochening ter wille van die idealen. Het „tegenstreven" van den natuurlijken mensch tegen Gods wil is, verklaart hij, niet per se, maar wordt eerst bij volkomen verstokking, een *willens en wetens* tegenstreven. Ten bewijze hiervoor beroept hij zich op het feit, dat de mensch, als hij uit den natuurlijken staat in den christelijken is overgeplant, zich helder bewust is, dat zijn vroeger strijden tegen wat hij nu kent als het hoogste goed, verbonden was met een niet kennen van dit goed in zijn ware beteekenis, iets wat, voegt hij er aan toe, ook in den aard der zaak ligt, daar toch de natuurlijke mensch zijn staat niet kent als zedelijk bedorven, maar dien als den normalen beschouwt. [1])

Hierbij handhaaft Frank echter de uitspraak, dat 's menschen natuurlijke toestand een volstrekt bedorven toestand is. „Die früher charakterisirte Verderbniss besteht", verklaart hij uitdrukkelijk, „wir nehmen Nichts davon zurück." Maar deze uitspraak krijgt bij hem eene wezenlijk andere beteekenis dan zij bij de oude lutherschen had. Bij Frank is ze niet meer een *zedelijk* oordeel, maar spreekt zij *enkel* uit, dat de natuurlijke mensch uit zich zelf tot den God van Wien hij zich heeft afgewend

1) Frank stelt het overigens voor, alsof hij in dezen volkomen op het standpunt der oud-lutherschen is blijven staan. Zoo zegt hij in de *Theologie der Concordienformel:* „Wir glauben .... die Meinung der Concordienformel zu treffen, wenn wir auf Grund der vorhandenen Prämissen zunächst den Erfahrungssatz constatiren, dass der natürliche Mensch allerdings gegen Gott und seinen Heilswillen sich auflehnt und ankämpft, *aber nicht anders als indem er den Willen dieses Gottes missversteht und über dessen Wesen sich täuscht.* Denn verstünde er ihn recht so würde von Seiten des offenbar gewordenen Objectes gleichzeitig ein Act des Willens in ihm ermöglicht und gesetzt werden, vermöge dessen er jenem Widerstande Einhalt zu thun vermöchte" (*Theologie der Concordienformel* I 170).

niet kan terugkeeren, m. a. w. dat hij onmachtig is zijn eigen heil te bewerken. Op het zooeven geciteerde laat hij onmiddellijk volgen: „Wenn es nach der kirchlichen Lehre scheinen könnte als sei der sittliche Zustand des natürlichen Menschen sich überall gleich, ein Zustand sittlicher Erstorbenheit und geistlichen Todes, der seiner Natur nach keine Differenz zuliesse, wie denn dieses Misverständniss bis in die neueste Zeit sich fortgesetzt hat, so hat sich dagegen nun ein weites Gebiet aufgethan, auf welchen solche Verschiedenheit der natürlich sittlichen Bethätigung sowie der religiösen Bewegung eintreten kann und thatsächlich eingetreten ist." [1])

De grond van de fout der oude lutherschen op dit punt vindt Frank dan hierin, dat zij in hun abstract dogmatisch redeneeren scheppings- en verlossingsbesluit nemen als twee onderscheiden godsgedachten. Volgens hem moet in deze materie punt van uitgang zijn de voor het christelijk geloofsbewustzijn onmiddellijk vaststaande waarheid, dat wij onze verlossing te danken hebben hieraan, dat de God, die ons schiep, ons van eeuwigheid af tot verlossing heeft uitverkoren, m. a. w. dat wij zijn geschapen *als ter verlossing bestemden.* Hiervan uitgaande nu komen wij, meent hij, met noodwendigheid er toe, scheppings- en verlossingsbesluit te zien als in hunne tweeheid wezenlijk ééne eeuwige godsgedachte, enkel *voor ons menschelijk, discursief denken* in twee onderscheiden gedachten zich splitsend. Maar zoo hebben wij de geschapen wereld te erkennen als in al hare deelen op de verlossing aangelegd. Overal werkt, anders gezegd, in de scheppingsorde, ondanks de haar beheerschende degeneratie, alreede de verlossingsorde. Dit bestaat bij den mensch hierin, dat God ook na 's menschen val in hem is blijven werken, van welke werking het geweten de neerslag

1) *Wahrheit* I 530. In zijne opvatting van de verdorvenheid van den natuurlijken mensch staat Frank dus dichter aan de gereformeerden en zelfs aan de Roomsch-katholieken dan aan de oude lutherschen.

is. Zoo kan nu Frank al het goede, dat hij in den natuurlijken mensch ziet werken, aannemen, zonder daarmede aan de absolute beteekenis van de verlossingsidee te kort te doen. Want dit goede werkt in hem krachtens het verlossingsbesluit, en vormt als zoodanig aanknoopingspunten voor de genade.

Het tweede boven door mij bedoelde punt is Frank's leer aangaande de heilige schrift.

Bekend is, hoe bij Luther de heilige schrift niet in de eerste plaats kenbron van bovenzinnelijke waarheden, maar *genademiddel* is. De heilige schrift bestaat volgens hem in haar geheel uit twee bestanddeelen: *wet en evangelie*, waarvan de eerste bedoelt den zondaar aan zich zelven te ontdekken, het tweede, den aldus verbrijzelden zondaar de goddelijke genade aan te kondigen. „Duae", zegt Melanchton in de 1ste recensie van de *Loci*, waarin hij geheel de tolk van Luther is, „duae in universum scripturae partes sunt: Lex et Evangelium. Lex peccatum ostendit, Evangelium gratiam. Lex morbum indicat, Evangelium remedium." „Tota scriptura alias lex est, alias evangelium."

Deze opvatting van de schrift als genademiddel nu is in de luthersche dogmatiek op eigenaardige wijze uitgewerkt, getuige o. a. de uitspraak van Quenstedt, den grootmeester der luthersche orthodoxie in de 18de eeuw: „Habet verbum Dei ex ipsius Dei ordinatione et voluntate etiam ante et extra usum legitimum, intrinsecam divinam et sufficientem indifferentemque ad omnes homines vim et efficaciam ad spirituales et divinos effectus cum gratiosos et salvificos, ut regenerationis, conversionis, illuminationis, salvationis tum punitorios, ut concussionis, mortificationis, damnationis etc. immediate, vere ac proprie producendos."

Deze beschouwing heeft dan de luthersche orthodoxie geleid tot eene mechanische inspiratieleer, die nog uitgaat boven wat èn de R. K. kerk en de gereformeerde orthodoxie op dit punt hebben geleverd. Is voor deze beide laatste voldoende een inspi-

ratieieer, die de volstrekte feilloosheid der heilige schrift waarborgt, konden zij daarom vrede hebben met de voorstelling dat, wat de bijbelsche schrijvers niet langs natuurlijken weg hadden geweten, als op bovennatuurlijke wijze hun ingegeven moest worden beschouwd, maar bij wat zij langs natuurlijken weg hadden kunnen weten, de werking van den heiligen Geest zich had bepaald tot de zorg, dat zij bepaald dat en alleen dat neerschreven, wat God wilde, dat geschreven zou worden, en zij hierbij zich in niets vergisten: de luthersche orthodoxie verklaart den ganschen inhoud der schrift voor letterlijk geïnspireerd; dit kennelijk, omdat hare opvatting van de schrift als genademiddel h. i. medebracht, dat zij in haar geheel in letterlijken zin godswoord zal zijn. Zoo verklaart Quenstedt: „Omnes et singulae res, quae in s. scriptura continentur, sive illae fuerint s. scriptoribus naturaliter prorsus incognitae, sive naturaliter quidem cognoscibiles, actu tamen incognitae, sive denique non tantum naturaliter cognoscibiles, sed etiam actu ipso notae, vel aliunde, vel per experientiam et sensuum ministerium, non solum per assistentiam et directionem divinam infallibilem litteris consignatae sunt, sed singulari Sp. S. suggestioni, inspirationi et dictamini acceptae ferendae sunt. Omnia enim, quae scribenda erant, a Sp. S. sacris scriptoribus in actu isto scribendi suggesta et intellectui eorum quasi in calamum dictitata sunt etc." [1])

---

1) Quenstedt *Theol. diapolem* IV 2.3. — Voetius, die toch wel onder de gereformeerden van onverdachten huize is te rangschikken, citeert daarentegen met instemming de verklaring van den Jezuïet Cornelius a Lapide, volgens welken de inspiratie, wat natuurlijke dingen aangaat, bestaan heeft 1° quia scribentibus astitit, ne vel in puncto a veritate aberrarent; 2° quia eos excitavit et suggessit, ut haec potius scriberint quam illa, inspiravit ut hanc potius conceptum quam illum scriberint; 3° quia omnes eorum conceptus et sententias ordinavit, digessit et duxit Sp. S. e. gr. ut hanc sententiam primo, illam secundo, aliam tertio loco et ita consequenter collocarent et scripto consignarent. Hoc proprie, voegt hij er dan bij est librum concinnare et scribere. Et hac ratione proprie sacrorum librorum autor dicitur esse Sp. S. *(Select. disp.)*

Hiermede had zich dan echter de luthersche orthodoxie verre van Luther verwijderd. Deze laatste toch had van letterlijke inspiratie niet geweten, had zelfs geen scherpe scheiding gemaakt tusschen de werking van den heiligen Geest in de bijbelschrijvers en in latere vrome mannen.[1])

En bepaald op dit punt heeft zich Frank weer van de luthersche orthodoxie afgekeerd. Het woord als genademiddel vindt hij allereerst in het voortdurend in de kerk weerklinkende woord. Voor 's menschen heil is de schrift niet absoluut noodig, maar zonder het in de gemeente levende woord komt *nooit* een mensch tot het heil. [2])

Van de ervaring van de goddelijkheid van dit levende woord uit komt hij dan *in de tweede plaats* tot de erkenning van de schrift, „das urkundliche Wort", als geïnspireerd godswoord. „Die christliche Gewissheit", verklaart hij uitdrukkelijk, „dringt von dem Worte Gottes als in der gegenwärtigen Heilsgemeinde vorhandenem und wirksamem zu dem urkundlichen Worte Gottes vor." [3])

---

1) Zoo zegt hij o.a.: „Also bin Ich gewiss, wenn Ich auf den Predigtstuhl gehe oder auf die Kathedra trete und will predigen oder lesen dass es nicht mein Wort ist, sondern meine Zunge ist ein Griffel eines guten Schreibers, wie der 45. Psalm sagt; denn Gott redet in den heiligen Profeten und Gottesmännern wie es St. Petrus in seiner Epistel II 1 : 21 auch saget: Die Heiligen Gottes haben geredet, getrieben durch den Heiligen Geist. Da soll Gott und Mensch nicht von einander gesondert noch gescheiden werden.... sondern man soll stracks sagen: Dieser Mensch, Prophet, Apostel oder rechtschaffene Prediger und Lehrer, was er aus Gottes Befehl und Wort redet und thut, das redet und thut Gott selber, denn er ist Gottes Mundstücke oder Werkzeug" (E. A. 57, 39).

2) „Wir können.... nicht sagen, dass der Besitz oder die Kenntniss der heiligen Schrift, die jenes leiste nothwendig sei zur Vermittelung des Heils: als nothwendig weil unablösbar von der Erfahrung des Heils, erkannten wir das Gotteswort, von dem wir gesehen haben, dass es keineswegs mit der heiligen Schrift zusammenfalle, und bei dem es lediglich accidentiell ist, ob es gesprochen oder geschrieben an uns herankommt" (*Gewissheit* II 64).

3) *Gewissheit* II 128.

Dit wijl de heilige schrift zich aan den geloovige doet kennen als wezenlijk één met het levende woord, waarvan hij rechtstreeks, door de wederbarende kracht die het op hem heeft uitgeoefend, de goddelijkheid heeft ervaren, zij zich doet erkennen als eenvoudig den neerslag, om het zoo uit te drukken, van het levende woord, dat in de oergemeente had gewerkt. Maar hierin ligt voor hem opgesloten, dat tusschen de inspiratie van het in de gemeente gesproken woord, en de inspiratie van de heilige schrift geen specifiek verschil bestaat. [1])

Intusschen, dat „urkundliche Wort" heeft toch, als het woord van ooggetuigen der groote heilsfeiten, in het algemeen als het onder goddelijke leiding schriftelijk vastgelegde woord, dat had geleefd in de oergemeente, in wie de geesteskracht in hare eerste frischheid en volheid had gewerkt, eene bijzondere normatieve waarde. En zoo laat het zich begrijpen, meent Frank, dat men de inspiratie van de heilige schrift is gaan beschouwen als specifiek verschillend van de inspiratie van het voortdurend in de kerk werkende woord en men tot de „onnatuurlijke en mechanische voorstellingen van de inspiratie kwam, gelijk Frank ze qualificeert, waarin de oude dogmatiek zich verloopen heeft. „Während die Römische Kirche", merkt hij hierbij op, „die wirkliche Thatsache der in den christlichen Gemeinwesen jederzeit vorhandenen Inspiration dahin überspannte und verfälschte, dass sie zu einer falschen Gleichsetzung der nachmaligen und fortdauernden Geisteseinhauchung mit der ursprünglichen .... fortging, so führte die protestantische Antithese, indem sie die Wahrheit der sonderlichen Inspiration des uranfänglichen Wortes betonte, zu der entgegengesetzten Einseitigkeit, zu der Auffassung, als sei die Inspiration schlechthin auf das geschriebene urkundliche Wort Gottes zu beschränken". [2])

1) „Beides ist .... dem Wesen nach Eines und Dasselbe, und das Zweite könnte der Kirche nur dann unsicher erscheinen, wenn das Erste durch Zweifel erschüttert wäre" (*Gewissheit* II 129).

2) *Gewissheit* II 130. In overeenstemming hiermee is ook wat hij opmerkt, *Gewissheit*

Hiermede komt Frank dan tot een eigenaardige opvatting van de *onfeilbaarheid* der heilige schrift. Deze bestaat voor hem, gelijk we reeds zagen[1]), niet hierin, dat de heilige schrift geene gebrekkige, zelfs foutieve voorstellingen bevat, maar dat zij als genademiddel haar doel nooit mist, d.w.z. dat God in haar werkt met onwederstaanbare kracht.

In overeenstemming hiermee laat Frank dan in beginsel schriftcritiek niet alleen toe, maar poneert hij zelfs de noodzakelijkheid daarvan. Het goddelijk woord, de schrift evenzeer als het voortdurend in de gemeente levend woord, heeft ook een menschelijke zijde; als zoodanig kleven daaraan zwakheden en gebreken, die door de critiek moeten worden uitgezuiverd.

Maar hiermee zijn we gekomen op een punt waarbij ik, om de groote beteekenis, die het heeft voor de karakteristiek van Frank's stelsel, om de groote beteekenis ook, die het heeft in de nieuwere theologie in het algemeen — Frank's theorie omtrent de schrift toch is geworden die van de nieuwere orthodoxie in al hare vertakkingen — ietwat langer moet stilstaan.

§ 2. Frank's theorie aangaande de heilige schrift.

Frank wil de geloofswaarheid ontwikkelen uit des christens ervaring van wedergeboorte; door nl. na te gaan, wat het feit der wedergeboorte, waarvan de christen onmiddellijke zekerheid

---

II 276: „Ebensowenig will es nun etwas verfangen, wenn die Gegner der Inspiration die mechanischen Vorstellungen unsrer Alten von der Inspiration zur Zielscheibe ihrer Angriffe machen und uns — unter Succurs unverständiger Eiferer aus dem eignen Lager — einreden wollen: *entweder* diese *oder* keine Inspiration; *entweder* mechanisches Eindictiren göttlicher Wahrheit, wobei das menschliche Individuum nur den Schreibgriffel dazu hergiebt, und alsdann völlige Infallibilität, *oder* aber jenes nicht und dann rein menschliches Product mit allen Irrthümern eines solchen ausgestattet. Diese Alternative uns stellen zu lassen haben wir in dem Wege, welchen die christliche Vergewisserung bis zur Thatsache der Inspiration hin zurücklegte, nicht den geringsten Grund gefunden."

1) Zie boven, bldz. 85 vlg.

heeft, bij nauwgezet onderzoek aan historische, zielkundige en metaphysische onderstellingen blijkt te postuleeren.

Nu is echter reeds terstond bij het verschijnen van den eersten druk van zijne *Gewissheit* door onderscheidene critici tot hem het verwijt gericht, dat hij zich telkens eenvoudig beroept op het geloofsbewustzijn van den christen, zonder aan te toonen, hoe, wat hij daaruit overneemt, samenhangt met de ervaring van wedergeboorte. [1]) En dit verwijt is buiten kijf gegrond. In Frank's geloofsstelsel vinden we tal van gedachten opgenomen, die noch rechtstreeks, noch ook zijdelings uit het ondersteld feit van wedergeboorte zich laten afleiden. Zoo bepaaldelijk tal van uitspraken aan de heilige schrift ontleend. Wanneer hij, na in het *System der christlichen Gewissheit* de grondgedachten der geloofswaarheid te hebben ontwikkeld, in het *System der christlichen Wahrheit* deze nader in bijzonderheden gaat uiteenzetten, is niet meer de ervaring van den wedergeborene, maar de heilige schrift de groote bron waaruit hij put.

Dit tracht hij met het zooeven genoemde grondbeginsel in overeenstemming te brengen door in te voeren het begrip van *genereele christelijke ervaring.*

In de uiteenzetting van zijne kennisleer wees ik reeds op zijn gebruik van het begrip genereele ervaring. Evenals in het algemeen het geheel van ons kennen slechts voor een zeer klein deel vrucht is van eigen persoonlijke ervaring, voor

---

1) Tegenover Daxer, die meent, dat dit verwijt op Frank geen vat heeft, daar deze „wirklich in gewissem Sinne eine Beschreibung des christlichen Bewusstseins von der Wiedergeburt und Bekehrung geben wollte" voert Ihmels (*Die christliche Wahrheitsgewissheit* p. 100 aant.) terecht aan: „In der Tat „in gewissem Sinn" ist dem so. Es sind ja lauter Bewusstseinsvorgänge mit denen Frank zu tun hat. Aber Frank will diese uns ja lesen lehren, er will m. a. W. deutlich machen, dass eine Analyse der Wiedergeburt die von ihmbezeichneten Objecte aus ihr entnehmen *muss*. Das kann er nur dadurch tun, dass er den notwendigen Zusammenhang zwischen den einzelnen Stücken nachweist und den Leser zwingt, von dem einen Punkt zu dem anderen mit ihm weiter zu gehen."

verreweg het grooter deel bestaat uit ervaring van anderen, die wij overnemen, welke dan als 't ware met onze eigene ervaring op ééne lijn komt te staan omdat ze is ervaring van individuen, die met ons tot hetzelfde genus behooren: zoo — stelt Frank — is er ook op geloofsgebied een overnemen van ervaring tusschen personen, die tot hetzelfde genus behooren, in casu een overnemen van ervaring tusschen wedergeborenen onderling. Van deze genereele ervaring van wedergeborenen nu is in de eerste plaats de heilige schrift neerslag en getuigenis. Immers in haar hebben wij het getuigenis van de oergemeente, die boven die van alle volgende geslachten staat en tegenover deze normatieve beteekenis heeft, èn omdat die oergemeente getuige is geweest van de groote historische heilsfeiten, èn omdat mag worden aangenomen, dat in haar de van Christus uitgaande heilige Geest krachtiger werkte dan in de latere kerk.

Deze opvatting van de heilige schrift als vrucht van genereele christelijke ervaring bepaalt dan Frank's houding tegenover de schrift en de schriftcritiek.

Gelijk we zooeven opmerkten, Frank laat in beginsel schriftcritiek niet alleen toe, maar erkent beslist de noodzakelijkheid er van. De bijbelsche geschriften zijn „durch Menschenhände hindurchgegangen, und an tausend und abertausend Stellen haben trotz der religiösen Gewissenhaftigkeit Menschenhände an ihnen gethan was sie an anderen Schriften auch gethan — haben sie willkürlich oder unwillkürlich so verändert, dass immer erst die Kritik den Boden bereiten muss, auf welchem die Auslegung und das Verständniss des Textes sich bewegt" .... „In alle Wege geht aus jenen schriftlichen Urkunden hervor, dass ihre Verfasser Kinder ihrer Zeit und ihres Volkes waren und darum auch mit ihrer Rede von den Anschauungen und Ideen ihrer Umgebung abhängig sind". [1]) Zoo vinden we dan telkens fouten, niet alleen

1) *Gewissheit* II 187.

in mededeelingen omtrent dingen, die ons godsdienstig leven niet raken, maar zelfs in berichten over fundamenteele punten van het geloof; we stuiten op berichten omtrent Jezus' leven, die elkaar tegenspreken, op onvervulde profetiëen, in het nieuwe zoowel als in het oude testament, enz. enz. Hier is dan plaats voor en behoefte aan schriftcritiek in 't algemeen.

Met nadruk waarschuwt hij echter daarbij tegen wat hij noemt *bevooroordeelde* critiek; waaronder hij verstaat eene critiek, die op eenigerlei wijze uitgaat van een vooropgezet mogelijk en onmogelijk. Bij de behandeling van zijne kennisleer zagen wij,[1]) hoe hij zich verzet tegen kentheorieën als die van Windelband en Wundt, die de erkenning van een feit in laatster instantie laten afhangen van de vraag, of dit zich laat voegen in het geheel van ons kennen. De waargenomen *feiten* moeten den doorslag geven. Indien een feit juist waargenomen is, d.w.z. tegen de juistheid der waarneming geen gegronde twijfel bestaat, moet het worden aanvaard, mag het niet worden geëlimineerd, omdat het niet past in het geheel van onze beschouwingen.[2])

Deze waarschuwing kunnen wij, althans tot op zekere hoogte,

---

1) Verg. bldz. 10.

2) Telkens herhaalt hij ook in den loop der behandeling, dat nooit ervaren feiten mogen worden geëlimineerd, omdat de samenhang het eischt. Zoo noemt hij het bv. een moeilijke vraag, hoe het feit van den zondeval mogelijk was in een wereld, die de almachtige God beheerschte. Wie nu echter om deze moeilijkheid te ontgaan God bij de schepping de bedoeling toeschrijft de wereld te doen vallen, „der mag immerhin sich eine glatte und ebene Vorstellung von der Sache entworfen haben, aber doch eine solche die den Thatsachen des Glaubens widerspricht und darum dogmatisch werthlos ist" *(Wahrheit* I 299). En elders merkt hij op: „dat rein geschapen, God verwante wezens zich uit vrijen wil van God en daarmee van de zaligheid hebben afgekeerd, is moeilijk te begrijpen, maar „für den christlichen Glauben kann die etwaige Schwierigkeit sich Solches vorzustellen niemals zu dem Ergebniss führen, dass dergleichen überhaupt nicht habe Statt finden können: es muss wohl möglich gewesen sein, weil es thatsächlich geworden ist" *(Wahrheit* I 442*)*. En om ten slotte nog één voorbeeld aan te halen; nadat hij een tegenstander heeft laten aantoonen hoe gemakkelijk met eenig wringen moeilijkheden, voortkomende

laten gelden. Maar hieraan knoopt hij een tweede beperking van het recht der schriftcritiek vast. En deze is van bedenkelijker aard. Aan *geloofs*ervaring, redeneert Frank, is de natuurlijke mensch vreemd. Zoo is hem de geestelijke binnenzijde van de schrift, die alleen door het geloof gekend wordt en haar voor het geloof tot godswoord maakt, geheel verborgen. Dit maakt, dat de natuurlijke mensch principiëel anders tegenover de schrift staat dan de christen, en metterdaad onbevoegd is tot het beoordeelen van den inhoud der schrift en als zoodanig tot het oefenen van schriftcritiek.

De eenvoudige geloovige christen, die, staande in de beweging die van Jezus Christus is uitgegaan, in den door dezen geschapen genadestand leeft, behoeft, oordeelt Frank,[1]) wat de schrift bericht niet eerst met de middelen der natuurlijke critiek te onderzoeken en langs dien weg vast te stellen, of hare berichten betrouwbaar zijn. „Gemäss dem Verhältniss, in welches der Christ mit seinem geistlichen, nicht aus der Naturordnung stammenden Leben sich gestellt weiss zu dem Worte Gottes überhaupt und zu dem urkundlichen Gottesworte insonderheit, kann es ihm nicht in den Sinn kommen, die dort berichteten Thatsachen lediglich zu messen an dem Kanon der natürlichen Erfahrung...."[2])

Wonderen worden in de schrift bericht, als bv. de opstanding van Jezus Christus, waaraan voor den christen zijn gansche geloof, de verzekerdheid dat hij leeft in den genadestand, hangt. Nu heeft „Renan mit Behagen und schadenfrohem Seitenblick auf die Beglaubigung der Wunder in der evangelischen Geschichte auseinandergesetzt, was für Anstalten und Vorkehrungen, was für

---

uit de erkenning van eene dubbele persoonlijkheid in Christus, uit den weg te ruimen zijn, antwoordt hij dezen: „das wussten wir zuvor selbst wohl und getrauten uns an unsrem Theile auch ein recht denkbares Bild des Gottmenschen herzustellen — aber wir phantasiren hier nicht, sondern haben es mit der sehr realistischen dogmatischen Auf- gabe zu thun, den Thatsachen unsres Glaubens gerecht zu werden" (*Wahrheit* II 128).

1) *Gewissheit* II 8.

2) *Gewissheit* II 233.

Akribie und Umsicht es erfordern würde, eine dem natürlichen Causalverhältniss nicht entstammende Thatsache als solche, als wirkliches Wunder zu constatiren." Dit geeft Frank volkomen toe en hij voegt er nog bij: „Und gewiss, wenn es mit allen diesen Mitteln constatirt wäre, so bliebe immer noch die Annahme unbenommen, dass bei der Untersuchung ein Fehler abgewaltet haben könne und das an diesem möglichen Fehler der Schein des Wundershafte." Toch houdt de christen, gaat hij dan voort, zonder twijfelen aan het wonder vast. Hij *kan* en *moet* dit doen, omdat in wat hem aldus op natuurlijke wijze bericht wordt, een toon klinkt, die een snaar in hem doet trillen; omdat „aus der dem Gebiete der natürlichen Erfahrung angehörigen Kunde, aus dieser mit göttlich-electrischen Kräften gefüllten Wolke des Zeugnisses der Funke hervorspringt, welcher in dem Herzen des Hörers zündet und dieser zunächtst natürlichen Erfahrung einen Charakter verleiht, den sie sonst nie bekommen habben würde — Verbindungslinien setzt zwischen der immanenten Wirkung dieses Funkens und der göttlichen Causalität, von dannen er stammt." [1])

Hiermede is metterdaad het recht van de critiek en de noodzakelijkheid van critiek opgeheven. De natuurlijke mensch wordt geweerd, op grond dat hij geen ervaring van de geestelijke dingen heeft; en de christen aanvaardt *zonder nader onderzoek* het wonder, waarover het hier gaat, omdat in hem, bij het hooren van het bericht er van, *een snaar meetrilt.*

Deze houding tegenover de critiek is inderdaad een noodwendige consequentie van de stelling, dat de heilige schrift is neerslag van *geloofservaring.* Maar gaat Frank's redeneering op? Toegegeven, dat de in de heilige schrift vermelde feiten zijn heilsfeiten, die als zoodanig tot de verlossingsorde behooren en dus voor den wedergeborene een bijzondere beteekenis hebben: die heilsfeiten zijn toch gebeurtenissen, die wanneer

1) *Gewissheit* I 9.

ze werkelijk zijn geschied, *op natuurlijke wijze* moeten zijn ervaren. Dezelfde middelen, die de critiek overal aanwendt ter beantwoording van de vraag of de mededeeling aangaande een feit betrouwbaar is of niet, moeten dus ook hier worden aangewend. De christen kan de beteekenis van het als feit voorgestelde voor zijn geloof bepalen zooals hij wil, kan er heilsbeteekenis aan toekennen, kan er zijn gansche geloof van afhankelijk maken, maar daarmede is *volstrekt niets* beslist omtrent de vraag, of het een werkelijk geschied feit is of niet. En over dit laatste juist loopt het onderzoek der critiek. Al zou men dus Frank toe willen geven, dat alleen een geloovige bevoegd is tot schriftcritiek, in ieder geval moet dan die geloovige zeer strenge critiek oefenen met dezelfde middelen, die overal worden aangewend ter beantwoording van de vraag, of een historisch verhaal als zoodanig betrouwbaar is.

Ondanks Frank's herhaald en heftig waarschuwen tegen bevooroordeelde critiek, blijkt zijne eigene, op den keper beschouwd, naar zijn eigen maatstaf gemeten, alles behalve onbevooroordeeld te zijn. Hij stelt als eersten eisch, dat alleen met waargenomen feiten rekening zal worden gehouden. Is een feit behoorlijk gedocumenteerd, dan mag het niet geëlimineerd worden, omdat het in den samenhang niet past. Maar is het niet evenzeer bevooroordeeld het eenvoudig aan te nemen, op grond dat het in een bepaalden samenhang, in casu in een bepaald geloofsstelsel juist zoo bijzonder goed past? Hoe bevooroordeeld Frank in dit opzicht is, hoezeer hij zelf hier van aprioristische overtuigingen uitgaat, komt in zijne bespreking van de opstanding van Christus aan den dag. Hier toch zeker bepaalt zich de critiek niet tot een: „het is niet mogelijk", om daarmede met een op zich zelf goed gedocumenteerd feit, dat slechts niet past in den natuurlijken samenhang der dingen, te hebben afgedaan; integendeel, het betreft hier een feit, — en daarop heeft de critiek ook steeds gewezen — dat herhaaldelijk in den bijbel wordt verhaald en dan telkens

op verschillende wijze; waarbij, om hier het woord te geven aan een der eersten van die rationalistische critici, tegen wie Frank voortdurend strijdt [1]) „de zoogenaamde getuigen het over geen enkele zoogenaamde verschijning eens zijn, maar onderling verschillen in het antwoord op de vraag wanneer, aan hoevelen, hoe dikwijls, waar, op welke wijze, hij verscheen, en wat er eindelijk van hem geworden is."

Wanneer de christen al deze vragen eenvoudig negeert, en de critiek tot oordeelen onbevoegd verklaart, omdat het een feit geldt, dat voor den christen heilsbeteekenis heeft, dan is het zeker niet de rationalist, die hier het meest bevooroordeeld is.

Maar afgezien hiervan, is de qualificatie van de heilige schrift als neerslag van genereele christelijke *ervaring* houdbaar? Al dadelijk is daaromtrent op te merken: Onder wat Frank uit de heilige schrift overneemt, is een deel dat mogelijkerwijze tot ervaring kan worden teruggebracht; zoo bv. wat gezegd wordt over het bestaan van engelen en over de functie van engelen als dienende geesten voor den mensch. De opname daarvan motiveert Frank dan ook door de onderstelling, dat de oergemeente rijker ervaring heeft gehad dan aan de hedendaagsche christenheid ten deel valt. Het behoeft echter geen betoog, om dit hier in het voorbijgaan op te merken, dat we hier te doen hebben met een krasse petitio principii. Uit de berichten omtrent engelenverschijningen wordt afgeleid, dat de oergemeente rijkere ervaring op dit punt heeft gehad dan de later levende geslachten, en omgekeerd wordt uit de stelling, dat zij rijker ervaring gehad hebben, dan weer geconcludeerd, dat de verhalen omtrent engelenverschijningen in de heilige schrift waarlijk op ervaring berusten.

Maar tal van gedachten worden uit de heilige schrift overge-

---

1) H. S. Reimarus; vgl. D. F. Strauss. *H. S. Reimarus*, bldz. 144.

nomen, die onmogelijk aan ervaring der oergemeente kunnen worden toegeschreven. Zoo bv. wat in Gen. 1 en 2 wordt bericht aangaande de schepping van den mensch, het verhaal in Gen. 3 over den zondeval enz. enz. Deze worden dan ook door Frank als geloofswaarheid opgenomen, eenvoudig op grond dat ze zoo goed passen bij onze ervaringen. En vaak zelfs blijft ook deze motiveering achterwege en worden geloofswaarheden aangenomen enkel op dezen grond, dat de heilige schrift er te duidelijk over spreekt, dan dat we het uit de christelijke ervaring zouden kunnen uitzuiveren. Zoo o.a. het geloof aan het Millennium en wat hiermede samenhangt.

En wat eindelijk het begrip *genereele* ervaring betreft: het is zeker niet te ontkennen, dat ons geestelijk bezit slechts voor een klein deel op eigen ervaring is gegrond, dat verreweg het grooter deel is de opgehoopte ervaring van voorgegane geslachten, die wij ons hebben toegeëigend. Maar hierbij is toch wel in het oog te houden: de mensch, ook de *denkende* mensch, neemt zonder nader onderzoek de ervaring van anderen over, wanneer hij geen reden heeft om aan dezer betrouwbaarheid te twijfelen, *en het geldt dingen, die hem tot op zekere hoogte onverschillig zijn.* Maar naarmate de dingen, die het geldt, hem meer belang inboezemen, doet ook de behoefte aan contrôle door persoonlijk onderzoek sterker zich gevoelen. Zoo kan, waar het *levenswaarheden* geldt, juist van genereele ervaring in den zin, waarin Frank daarvan spreekt, geen sprake zijn. Frank's poging om het schriftgezag langs dezen weg te rehabiliteeren kan niet anders dan als ongewettigd en in strijd met de grondgedachte, waarvan hij uitgaat, worden afgewezen.

§ 3. Het empirisch karakter van Frank's uitgangspunt.

En nu ten slotte de vraag: „Is het door Frank aangegeven

uitgangspunt — daargelaten of inderdaad zijn stelsel in zijn geheel er uit is afgeleid — werkelijk *ervarings*feit?

Dit uitgangspunt beschrijft Frank aldus: „Die sonderliche sittliche Erfahrung, welche der christlichen Gewissheit zu Grunde liegt, ist die der Wiedergeburt und Bekehrung, einer durch ethische, *nicht von dem Subject selbst ausgehende*, aber von ihm willig hingenommene Impulse vollzogenen Umwandlung seines sittlichen Lebensbestandes, vermöge deren *ein neues Ich* als innerster Bestimmungsgrund seines persönlich sittlichen Lebens sich fortan unterscheidet von dem bisher herrschenden und im Kampfe mit demselben seine centrale dominirende Stellung behauptet. [1])

In de hier door mij gecursiveerde woorden ligt het punt, waarop het voor Frank aankomt: het geestelijk leven van den wedergeborene niet maar resultaat van geleidelijke ontwikkeling van het van den aanvang af in den mensch aanwezige, maar iets wezenlijk nieuws, een nieuwe inplanting Gods in den mensch. Hierom beweegt zich inderdaad geheel Frank's geloofsstelsel. Aan de erkenning van het geestelijk leven van den wedergeborene als iets wezenlijk nieuws in den mensch, hangt voor hem al dadelijk geheel zijn het weten van de bovennatuurlijke verlossingsorde, van het wonder. [2])

Daarom vindt hij dan ook in het ontbreken van deze ervaring den diepsten grond van den tegenstand tegen het christendom zooals we dien in de historie zien optreden. Volgens hem is voor Semler, dien hij noemt als den vader van het Rationalisme, het geheele christelijk geloof iets anders geworden, *omdat* hij de specifiek christelijke ervaring van zonde miste. „Dass Semler .... den christlichen Lebensstand der Bekehrung, aus dem die christliche Gewissheit erwächst, nicht kraft specifisch christlicher persönlicher Erfahrung kennen lernte, dass darum die christliche Wahrheit in der Form eines äusseren Ob-

1) *Gewissheit* I S. 113.

2) Zie boven bldz. 49 vlgg.

jectes mit den Mitteln der natürlichen Erfahrung und Erkenntniss von ihm aufgefasst wurde: dies war es woraus die gesammte Stellung welche er dann als Christ und als Theolog einnahm resultirte, so zwar, dass an Stelle jener centralen ethischen Umwandlung, der Wiedergeburt und Bekehrung in welche für den Christen alle Strahlen der christlichen Wahrheit zusammenlaufen, die „moralische Ausbesserung" des Menschen gesetzt wird, zu welcher nun consequenter Weise alle Stücke der christlichen Offenbarung und Lehre in Beziehung zu setzen und wonach sie zu bemessen sind." [1]) En op de lijn van het aldus geworden Rationalisme ontwikkelen zich dan alle volgende anti-christelijke richtingen. Wie de ervaring van wedergeboorte niet heeft, mist ervaring van de werking van den persoonlijken God, [2]) en waar ervaring van den persoonlijken God ontbreekt, krijgen de bezwaren door het abstrakte denken tegen de toekenning van persoonlijkheid aan het absolute Wezen vrij spel. Zoo ontstaat het Pantheïsme. [3]) En het in het Pantheïsme zich openbarend Philosophisch-Monisme verloopt zich ten slotte in Materialisme, dat het bestaan van geest in het algemeen loochent, en daarmede het hoogtepunt van den tegenstand tegen hetchristendom bereikt. [4])

Frank stelt het specifiek-christelijk zedelijk bewustzijn en dat van den natuurlijken mensch in dezer voege tegenover elkaar:

---

1) *Gewissheit* I 249.

2) Verg. wat bldz. 24 gezegd is over ervaring van de persoonlijkheid Gods in de wedergeboorte.

3) „Der Widerspruch welchen der Pantheismus gegen die Existenz des persönlichen Gottes erhebt.... haftet, nach Verkümmerung der religiös-sittlichen und wegen des Mangels der specifisch-christlichen Erfahrung, an der intellectuellen Schwierigkeit das Unendliche in seinem Verhältniss zu dem Endlichen und insbesondere das Absolute als persönliches zu begreifen" *(Gewissheit* I 393).

4) Frank zelf gevoelt, dat dit afleiden van het Materialisme uit het Pantheïsme met het oog op de geschiedenis vreemd kan klinken. „Auf den ersten Blick könnte es befremden, wenn wir die Behauptung aussprechen, dass aus dem philosophischen

Voor den christen is het een strijd tusschen twee ikheden, waarbij het oude ik het nieuwe uit zijn plaats in het middelpunt van den persoon tracht te verdrijven. De natuurlijke mensch daarentegen kent enkel een slingering van den wil tusschen goed en kwaad waarbij hij, geleid door de ervaring, dat het hem bij ernstig pogen soms gelukt is gebreken in zich te bestrijden, deugden in zich aan te kweeken, de hoop kan koesteren, dat hij op dien weg voortgaande den wil voortdurend vaster in de goede richting zal maken en zoo ten slotte tot zedelijke volkomenheid zal komen. Zoolang, merkt hij dan op, dit laatste het geval is, „so lange der in dem natürlichen sittlichen Widerstreit befangene Mensch sich bewusst ist, denselben lösen und den an ihn ergehenden sittlichen Anforderungen genügen zu können, ohne dass um deswillen der Schwerpunkt seiner Persönlichkeit verlegt und das Princip seines sittlichen Lebens erneuert zu werden brauchte, muss er die Thatsache der habituellen Sündhaftigkeit sowie der Willensunfreiheit als Fiction oder wenigstens als Uebertreibung betrachten", blijft daarom verlossingsbehoefte den natuurlijken mensch onbekend.

De eerste vraag, die zich hierbij aan ons opdringt, is deze: Is de scherpe tegenstelling, die Frank maakt tusschen de zedelijke zelfbeoordeeling van den natuurlijken mensch en die van den wedergeborene inderdaad juist? Het is, dunkt me, niet te ontken-

---

Monismus und Pantheismus heraus in einer keineswegs zufälligen Folge der dermaligen Materialismus sich entwickelt habe. Denn nicht leicht ist ein schrofferer Gegensatz in der Geschichte der geistigen Bewegungen vorgekommen als jener, in welchen die dermalen übliche exacte Naturwissenschaft mit ihren materialistischen Anschauungen zu den früheren philosophischen Speculationen, insbesondere zu der monistischen Naturphilosophie sich stellte." Maar is dit waar voor oppervlakkige beschouwing, voor den dieper doordringenden blik „dürfte es nicht schwer halten, die Zusammenhänge des gegenwärtigen Materialismus .... mit den früheren Gegnern und den innerlich nothwendigen Fortschritt über diese hinaus zu erkennen." En dan besteedt hij eenige bladzijden om deze gedachte uit te werken en te rechtvaardigen.

nen, dat Frank's oordeel over den natuurlijken mensch, met welke benaming — men lette hierop wel — allen worden samengevat, die niet staan in den kring van *zijn* Christendom, vaak van onbillijkheid niet is vrij te pleiten. Teekenend is het, dat hij omtrent den zedelijken strijd in den natuurlijken mensch opmerkt: „wir wissen, dass auch ausserhalb des Gebietes der specifisch christlichen Erfahrung dem natürlichen Menschen ein sittlicher Widerstreit zum Bewusstsein kommt, welcher als niedere Analogon des Kampfes betrachtet werden darf, wie er in und mit der Bekehrung eintritt. . . . . . Im Hinblick auf die sittlichen Anforderungen (deren der Mensch hierbei inne wird), bemerkt der Mensch, dass er mit einigen derselben in seinem Verhalten einstimmig sei, ohne dass es ihm besondere Mühe gemacht hat, diese Einstimmigkeit herbeizuführen. Er braucht sich etwa angesichts des menschlichen Elends, wenn es ihm vor das Auge tritt, nicht erst zur Theilnahme zu zwingen, er hat ein natürlich gutes Herz . . . . . Aber freilich bei Vergegenwärtigung der Gesammtheit jener sittlichen Anforderungen und bei aufrichtiger Vergleichung seines sittlichen Verhaltens kann er sich nicht verhehlen, dass ihm gar manche solcher Tugenden noch abgehen . . . . Nun wohl, dann ist eben seine sittliche Aufgabe, die ihm noch fehlenden Tugenden mit angestrengter Thätigkeit zu gewinnen: sie eine nach der andern, sie zuletzt alle sich anzueignen, so allmählig zur sittlichen Vollkommenheit hinanzudringen, das ist das Ziel seiner sittlichen Bestimmung." Het is zeker niet te ontkennen, dat hier de zedelijke zelfbeoordeeling van den onwedergeborene niet zeer diepgaande wordt voorgesteld. Er zijn ongetwijfeld onder degenen, die naar Frank's maatstaf gemeten behooren tot de niet-wedergeborenen, ook, die een ernstiger opvatting hebben van zedelijkheid en zich zelven hooger eischen stellen. [1])

---

1) *Gewissheit* I 256 vlg. Elders oordeelt Frank ook gunstiger over den zedelijken toestand van den natuurlijken mensch. Zie bldz. 46 vlgg.

Maar dit punt kunnen we hier laten rusten. De vraag, waarop het aankomt is: laten zich uit wat volgens Frank de wedergeborene van dat nieuwe leven in zich ervaart inderdaad wat hij noemt de groote geloofsrealiteiten afleiden? Frank baant zich hiertoe den weg door wat hij in zijne kennisleer opmerkt omtrent het wezen van de zedelijke verzekerdheid. Deze erkent hij, zooals wij zagen, [1]) als een onderdeel eenvoudig van het kennen in het algemeen, d. w. z. als gevolg van een inwerking op den mensch van zekere objecten buiten hem, als wisselwerking tusschen eene op den mensch werkende objectieve Macht en eigenaardig daarop aangelegde organen in den mensch. Nu is het echter opmerkelijk, dat Frank dit eenvoudig poneert zonder iets wezenlijks ter verdediging bij te brengen. Het eenige, wat als een soort van rechtvaardiging er van bij hem gevonden wordt, is de opmerking, dat de zedelijke normen zich aan den mensch *ook tegen zijn wil* opdringen. De gedachte, dat in 's menschen zedelijke oordeelen implicite metaphysische waarheden gegeven zijn, is dus zeer weinig gefundeerd. En toch rust metterdaad op haar Frank's stelsel in zijn geheel. Immers volgens Frank's eigen beschrijving is wat hij noemt *ervaring*, van het feit der wedergeboorte zelf een gevolgtrekking slechts uit de zedelijke zelfbeoordeeling van den wedergeborene. Uitdrukkelijk toch spreekt hij uit, dat niet altijd, zelfs niet in den regel, de mensch zich bewust is van zijn wedergeboren-*worden*, in de meeste gevallen dit slechts bij wijze van gevolgtrekking uit de ervaring van wedergeboren-*zijn* kan worden afgeleid. [2])

Intusschen ook op dit punt behoeven wij hier niet verder in te gaan. Zelfs toegegeven, dat het eigenaardig imperatief karakter, dat aan de zedelijke norm eigen is, het bestaan insluit van een hoogste macht, die de zedelijke eischen stelt, van een per-

---

1) Zie bldz. 12.
2) Zie bldz. 17 vlgg.

soonlijk God dus: zeker is wel, dat we niet op die wijze kunnen opklimmen tot Frank's groote geloofsrealiteiten.

Wat men ook uit het aldus erkende feit van wedergeboorte zou kunnen afleiden: zeker niet, dat de mensch een van God afgevallen wezen is; dat voor 's menschen afval aan God voldoening moet worden gebracht; dat voor die voldoening een godmenschelijk persoon noodig is geweest enz. enz. Deze geloofsgedachten en wat daarmede rechtstreeks samenhangt, bewegen zich alle om het begrip *schuld*, dit woord genomen bepaald in den zin van *strafschuldigheid.* Is eenmaal dit begrip gegeven, dan vloeien het geloof aan de drievuldigheid Gods als richtende, verlossende en heilige Macht, aan den val, aan de behoefte aan voldoening door een godmenschelijke persoon te geven enz. enz. daaruit voort. Maar deze geloofsgedeelten zijn ook alleen uit dit begrip af te leiden.

En nu is het eigenaardig, dat Frank nergens ook maar tracht in het licht te stellen, hoe uit de onderstelde ervaring van wedergeboorte is te besluiten tot de strafschuldigheid van den „ouden mensch". Hij neemt schuld eenvoudig als correlaat van zonde, en als zoodanig als een primair innerlijk ervaringsfeit. „Das Wesentliche in der Sündenerkenntniss des Christen", verklaart hij, „ist die Nothwendigkeit und die Schuld zumal, die Unfähigkeit des natürlichen Menschen zu seiner Selbstbefreiung aus den Banden der Sünde bei fortdauernder Verantwortlichkeit." [1])

Hier zijn wij, meen ik, gekomen tot de grondfout van Frank's theologie. Frank legt, zooals we in de beschrijving van zijn kennisleer deden uitkomen, [2]) den nadruk er op, dat bij het tot stand komen van ervaring, de ontvangen indrukken in het subject worden *bewerkt.* Maar dan is het toch de eerste plicht van een denker, die van ervaringsgegevens uit een stelsel wil gaan opbouwen, om

1) Zie bldz. 19.
2) Zie bldz. 6 vlgg.

te trachten van wat als ervaring *in zijn bewustzijn treedt* door te dringen tot de indrukken, die in dit zijn ervaringsbeeld zijn verwerkt. En dit juist heeft Frank verzuimd.

Gaan we nu na wat bij 's menschen zedelijke zelfbeoordeeling dit laatste gegeven is, anders gezegd, het onmiddellijk gevoelde dat aan deze beoordeeling ten grondslag ligt, dan is het duidelijk dat dit eenvoudig is de verhouding, die er bestaat tusschen zijn feitelijken toestand en de zedelijke norm, die in zijn bewustzijn leeft. En nu behoeft het wel geen betoog, dat de gedachte, dat een wanverhouding tusschen deze beide strafschuldigheid veroorzaakt, eene gedachte is, die niet analytisch uit dat onmiddellijk gevoelde is af te leiden, maar synthetisch daaraan wordt vastgeknoopt; dat zij is het resultaat van eene bearbeiding van genoemd gevoel op den grondslag van eene bepaalde opvatting van de betrekking tusschen den mensch en de in het zedelijk orgaan zich aan hem openbarende Macht, van de opvatting nl. van deze betrekking als een *rechtsbetrekking*.

Hiermee nu is terstond de verklaring gegeven, hoe Frank er toe komt het schuldbesef als een onmiddellijk ervaringsfeit te nemen. Dat is klaarblijkelijk omdat in hem de oud-testamentische voorstelling van de betrekking tusschen God en den mensch, zooals die in het orthodoxe christendom is blijven voortleven, onderbewust werkt en zijn gedachtengang beheerscht.

Dit werpt dan op het karakter van Frank's stelsel een eigenaardig licht.

Frank sluit zich in zijne methode aan Schleiermacher aan. Aan Schleiermacher's definitie: „Christliche Glaubenssäze sind Auffassungen der christlich frommen Gemüthszustände in der Rede dargestellt;" „Dogmatische Säze sind Glaubenssäze von der darstellend belehrenden Art, bei welchen der höchst mögliche Grad der Bestimmtheit bezwekkt wird," correspondeert volkomen Frank's definitie van de taak der dogmatiek

als: de verzekerdheid des geloofs „in ihrem Ursprung, ihrem Wesen, ihrer Berechtigung zu erkennen und darzulegen.”

Nu bestaat er echter tusschen Frank en Schleiermacher een zeer belangrijk onderscheid, Schleiermacher, zooals bekend is, had het oude orthodoxe geloof, waarin hij was opgevoed, verloren, heeft toen een periode van twijfel doorleefd, ten slotte in het gevoel van volstrekte afhankelijkheid een nieuwen grondslag van geloof gevonden, en langs dezen weg zich een in vele opzichten *nieuwe geloofsovertuiging* veroverd. Frank daarentegen heeft enkel, terwijl hij vast staat in het oude luthersche geloof, in aansluiting aan Hofmann eene „Neubegründung” daarvan gezocht; m. a. w. hij heeft, om het zoo uit te drukken, een nieuwe basis geschoven onder het oude geloof, dat dan wel, in verband met die nieuwe basis, op tal van punten wijziging ondergaat, maar in zijn hoofdgedachten gehandhaafd blijft, enkel in een nieuw karakter, dat van op ervaring gebouwde kennis, voorgesteld.

Daarmede is zijne theologie eenvoudig geworden uiteenzetting van wat in zijn geloofsbewustzijn leeft. Als zoodanig heeft het zeker waarde. Frank toont zich, gelijk ik reeds herhaaldelijk heb opgemerkt, en ook aan ieder, die geen vreemdeling is op het gebied der dogmengeschiedenis onmiddellijk in het oog valt, een zelfstandig dogmatisch denker, die het oude geloofsstelsel op vele punten heeft verdiept. Maar in de taak, die hij zich heett gesteld, de taak om de christelijke waarheid „in ihrem *Ursprung*, ihrem *Wesen*, ihrer *Berechtigung*” te doen kennen, is hij te kort geschoten.

STELLINGEN

I.

Ten onrechte kent Schaeder (*Theocentrische Theologie* I S. 118) aan Frank's theologie een anthropocentrisch karakter toe.

II.

Vruchteloos tracht de nieuwere orthodoxie de autoriteit der heilige schrift te fundeeren buiten den weg der „fides humana"om.

III.

Frank's verzet tegen de apologie *(System der christlichen Gewissheit* I § 4) is in strijd met zijne opvatting van de werking van het woord als genademiddel.

IV.

In II Sam. 23 : 6 heeft de lezing der Mass. T. een goeden zin. Ten onrechte veranderen Klostermann, Budde, Procksch, L. V. e. a. hier מנד in מדבר.

V.

Het profetisch monotheïsme is een vrucht van Israëlitischen bodem. Ter verklaring er van hebben we niet de toevlucht te nemen tot de onderstelling van „bijzondere openbaring".

VI.

Tegen de resultaten, waartoe Wellhausen *(Einleitung in die drei ersten Evangelien)*, zoowel als tegen die waartoe Harnack *(Sprüche und Reden Jesu)* komt bij vergelijking tusschen Marcus en Q, bestaan groote bezwaren.

VII.

Ten onrechte geeft Bernh. Weiss (Meyer's Commentaar op het N. T.) aan Mtt. 12 : 39 vlgg. als oorspronkelijke lezing de voorkeur boven Lc. 11 : 29 vlgg.

VIII.

De vraag of het christendom zijn oorsprong dankt aan een persoonlijken stichter, is bij de tegenwoordig ons ten dienste staande gegevens niet te beantwoorden.

IX.

Savonarola is niet te rekenen tot de „voorloopers van de Hervorming" in engeren zin.

X.

Het ongunstig oordeel, nog steeds in wijden kring over Erasmus' godsdienstigheid geveld, is onbillijk.

XI.

Harnack's uitspraak: „Man darf innerhalb der universalgeschichtlichen Betrachtung der Dogmengeschichte von Zwingli absehen u. s. w. *(Dogmengeschichte*[3] III S. 809) verraadt gebrekkige bekendheid met Zwingli's werken.

XII.

Het hypothetisch universalisme van Amyraut bedoelde niet, de hardheid van het calvinisme te verzachten.

XIII.

Een stelsel van zedeleer moet beginnen met eene bepaling van het „Summum Bonum".

XIV.

De leer van de „restrictio (reservatio) mentalis" is niet noodzakelijk een teeken van een laxe moraal.

XV.

Het psychisch monisme stuit af op het specifiek verschil tusschen stoffelijke en geestelijke verschijnselen.

XVI.

Het is gewenscht, dat op alle instituten tot opleiding van onderwijzers „Kennis van Godsdienst" een verplicht leervak worde.



IN LIBRIS SAPIENTIA